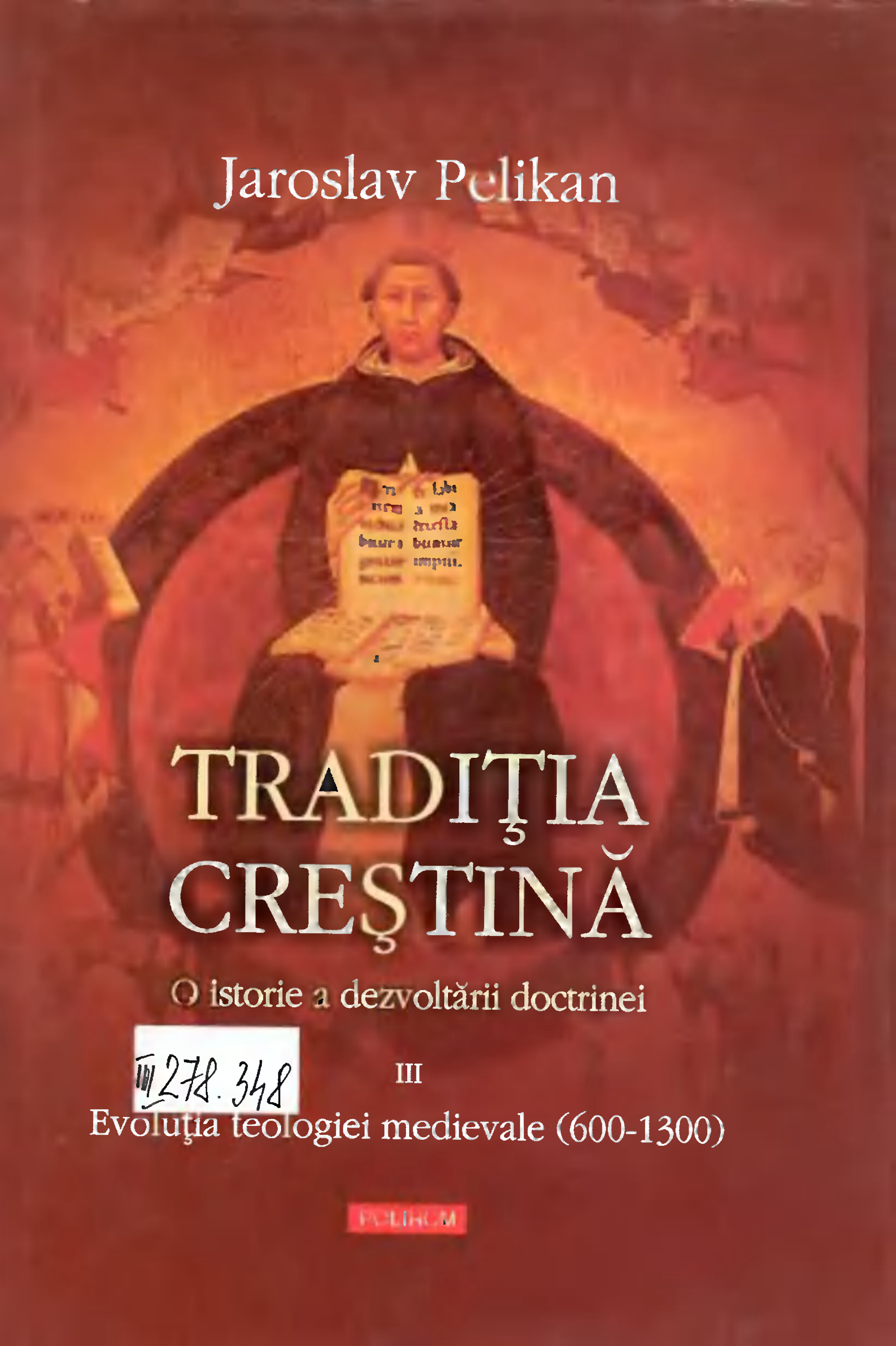


Jaroslav Pelikan

TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

III

Evoluţia teologiei medievale (600-1300)

POLIROM

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ
O istorie a dezvoltării doctrinei

III

Evoluția teologiei medievale (600-1300)

Jaroslav Pelikan (n. 1923), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Editor la Encyclopaedia Britannica. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 și 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. Profesor emerit la Universitatea Yale. Membru de onoare al Fundației Carnegie pentru Perfecționarea Învățămîntului. Președinte al Academiei Americane de Arte și Științe. A primit înalte distincții academice pentru activitatea în domeniul umanisticii: premiul Jefferson din partea guvernului american, în 1983; premiul de excelență din partea Academiei Americane de Religie, în 1989. În noiembrie 2004 i s-a decernat „Premiul John W. Kluge pentru întreaga activitate în slujba Științelor Umaniste", acordat de Biblioteca Congresului SUA. De același autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible / The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

Lector: Alexander Baumgarten

www.polirom.ro

Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*
3. The Growth of Medieval Theology (600-1300)

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
PELIKAN, JAROSLAV

Tradiția creștină: o is orie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan; trad. de Silvia Palade. - Iași: Polirom, 2004 -

5 vol.

ISBN: 973-681-653-2

Vol. 3: Evoluția teologiei medievale (600-1300). - 2006. - Bibliogr. - Index. - ISBN: (10) 973-46-0099-0; ISBN (13) 978-973-46 -0099-1

I. Palade, Silvia (trad.)
II. Buga, Nicolai (trad.)

23

Printed in ROMANIA

Jaroslav Pelikan

TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

III

Evoluţia teologiei medievale (600-1300)

Traducere de Silvia Palade

POLIROM
2006

Cuprins

Notă asupra ediţiei 7

Prefaţă 9

Surse principale 13

Evul Mediu ca „ev al credinţei" 31

1. Integritatea tradiţiei catolice 39
   - Credinţa şi crezul 41
   - Credinţă, nădejde şi dragoste 52
   - Duhul şi litera 63
   - Cetatea lui Dumnezeu 71

2. Dincolo de sinteza augustiniană 79
   - Reconsiderarea dogmei 81
   - Regula rugăciunii 95
   - Suveranitatea harului 109
   - Revendicările raţiunii 123

3. Planul mîntuirii 134
   - Paradoxul dreptăţii şi milei 136
   - Disciplina lui Iisus 146
   - Crucea ca mîntuire a neamului omenesc 157
   - Domnul istoriei 171

4. Comunicarea harului 184
   - Fecioara Maria ca *mediatrix* 186
   - Comuniunea sfinţilor 200
   - Prezenţa reală 210
   - Harul Sfintelor Taine 228

5. Unica şi adevărata credinţă 239
   - Problema consensului patristic 240

Schismă, sectă şi erezie 252
Întîlnirea cu alte credinţe 265
Credinţa în căutarea înţelegerii 278

6. *Summa Theologica* 290
Reintegrarea tradiţiei catolice 292
Teologie naturală şi metodă scolastică 305
Ierarhiile cereşti şi bisericeşti 314
Vederea lui Dumnezeu 325

Bibliografie secundară selectivă 329

Index 345

Notă asupra ediţiei

Pentru citatele biblice din prezenta ediţie s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediţia *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediţie, diferind de cea din ediţia în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original menţiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum din ediţia Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă", 2004-2006. Alte citate biblice care aveau menţiunea (LXX) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărţile biblice din care s-a tradus după ediţia Septuagintei au fost denumite în funcţie de această ediţie (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile româneşti consacrate.

Numele autorilor antici au fost redate respectîndu-se forma lor consacrată în limba română, fiind transliterate numele mai puţin cunoscute.

În acest volum, termenul „catolic" are sensul de „universal", „Biserică universală", iar termenul „ortodox" are sensul de „credinţă dreaptă".

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Odată cu încheierea volumului *Evoluția teologiei medievale* am trecut deja de jumătatea acestei istorii a dezvoltării doctrinei creștine pe care o elaborez, urmînd ca ultimele două volume rămase să fie dedicate perioadei Reformei și epocii moderne. În volumul de față, chiar mai mult decît în celelalte două care l-au precedat, s-a impus respectarea cu strictețe a definiției lucrării în ansamblul ei stabilite în introducerea la volumul I. Cele mai multe dintre istoriile doctrinei medievale au fost istorii ale gîndirii creștine, sau chiar istorii ale gîndirii filozofice, mai curînd decît istorii care să reflecte ceea ce Biserica a crezut, a propovăduit și a mărturisit pornind de la cuvîntul lui Dumnezeu. Din acest motiv, anumite aspecte (ca, de pildă, problema universaliilor) și anumiți gînditori (mai presus de toți, Toma de Aquino) au avut o mai mare pondere în astfel de istorii decît o au în cazul de față. Deși eram, după cum reiese din lucrările mele anterioare, mai bine pregătit să scriu despre Toma decît despre oricare dintre ceilalți autori asupra cărora mi-am concentrat atenția în acest volum, limitele pe care mi le-am impus în ceea ce privește obiectul de studiu al *Tradiției creștine* au făcut ca o prezentare în detaliu a gîndirii tomiste să nu-și găsească justificarea, în ciuda atracției evidente pe care un asemenea demers îl exercita.

Așa cum voi încerca să arăt în introducerea acestui volum, pînă și cuvîntul „teologie" este folosit în titlu (cum de altfel era adesea întrebuințat în Evul Mediu) într-un sens diferit de cel în genere utilizat. Pentru noi, cuvîntul tinde să însemne ceea ce întreprind teologii în mod individual și cum își dezvoltă ei sistemele, însă eu îl folosesc aproape ca un sinonim pentru „doctrina Bisericii". Prin urmare, configurația volumului *Evoluția teologiei medievale* este modelată în primul rînd de evoluția doctrinelor și de-abia în al doilea rînd de controversele sau de speculațiile teologilor. Asemenea primelor două volume, și cel de față are la bază criteriul cronologic, deși titlurile capitolelor sînt mai degrabă tematice decît cronologice. Data formulării clasice a unei doctrine sau încheierea unei etape importante în dezvoltarea unei doctrine au determinat locul unde am prezentat doctrina respectivă, incluzînd și etapele anterioare ale dezvoltării ei – lucrarea lui Anselm *De ce s-a făcut Dumnezeu om* pentru capitolul 3, definirea prezenței reale și stabilirea celor

șapte Sfinte Taine pentru capitolul IV, scrierea lui Abelard *Sic et non* pentru o parte din capitolul V, cele „cinci căi” ale lui Toma pentru o parte din capitolul VI. Chiar și aspectele legate de erezie și de alte religii din capitolul V își datorează prezența în locul respectiv importanței pe care o aveau acele probleme în viața și învățătura Bisericii din secolul al XII-lea.

Încadrarea acestui volum în contextul întregii lucrări a contribuit la punerea în relief a unor teme precum doctrina Sfintei Treimi sau hristologia, care sînt adesea lăsate într-un con de umbră în istoriile gîndirii medievale. Dar mai presus de orice, m-a ajutat să-mi concentrez atenția asupra problemei tradiției. Nu există, cel puțin de la apostoli încoace, nici o personalitate în istoria creștină care să fi dominat un întreg mileniu așa cum a făcut-o Augustin. Modul în care au fost înțelese (sau greșit înțelese) învățăturile sale și au fost transmise (sau înlăturate) reprezintă, prin urmare, un element central în prezentarea de față. Am creat și alte punți de legătură între acest volum și primele două și în alte forme, mai puțin sofisticate. De pildă, am redat adesea termenul latinesc *verbum* prin *Logos*, atunci cînd se referea fără echivoc la cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, și am folosit termenul *Theotokos* pentru a traduce formule latinești precum *Dei genitrix* sau *mater Dei* sau (în două sau trei texte) *Teothocos*. Am procedat astfel nu pentru a supraestima cunoștințele de limbă greacă ale autorilor latini, ci pentru a facilita comparația și contrastul care constituie o trăsătură atît de interesantă și de importantă a dezvoltării doctrinei. Trimiterile la volumele anterioare, precum și trimiterile la locuri din interiorul acestui volum servesc și ele aceluiași scop.

Încă o dată, sînt obligat și încîntat să recunosc ajutorul pe care l-am primit din partea altora. O serie de disertații pe teme de doctrină medievală pe care le-am coordonat, mai precis cea a lui Patrick Geary despre moaște și a lui E. Ann Matter despre Fecioara Maria, mi-au atras atenția asupra unor aspecte și texte pe care poate altfel le-aș fi trecut cu vederea. Cîteva invitații de a ține prelegeri mi-au oferit ocazia de a testa cele mai multe dintre aceste capitole pe viu în fața publicului și a unor colegi de studii medievale care mi-au acordat tot sprijinul prin criticile și sfaturile lor. Instituțiile care au găzduit acele prelegeri au fost: Universitatea din Calgary; Universitatea Catolică a Americii; Universitatea din Chicago; Universitatea Princeton; Colegiul Saint Mary de la Notre Dame; Universitatea din Toronto (Centrul pentru Studii Medievale și Institutul Pontifical de Studii Medievale) și Universitatea Yale. Am beneficiat de asemenea de numeroase și distinse colecții de bibliotecă, în primul rînd de cele de la Biblioteca Memorială Sterling și de la Biblioteca Beinecke de cărți rare și manuscrise a Universității Yale, dar și de cele de la Biblioteca Congresului, Biblioteca Widener a Universității Harvard și Biblioteca Institutului Medieval al Universității Notre Dame. Cele mai multe date le-am extras desigur din sursele principale enumerate la

începutul lucrării şi din sursele secundare enumerate la sfîrşitul ei, ca şi din alte scrieri aparţinînd ambelor categorii pe care nu le-am menţionat în mod explicit. Nancy Wellins mi-a fost de un real ajutor în ceea ce priveşte verificarea citatelor. Transcrierea fidelă a unui manuscris dificil în forma lui finală a fost rodul muncii devotate a secretarei mele, doamna Candace Bryce.

Surse principale

Autori şi scrieri

Abb. *Fract.*	Abbaudus. *Despre frîngerea trupului Domnului (De fractione corporis Domini)*
Adalg. *Pov.*	Adalger. *Povaţă către un sihastru*
Adel. *Ep. Brngr.*	Adelmannus din Brescia. *Epistolă către Berengarius*
Ael. *Spec. car.*	Aelred de Rievaulx. *Oglinda dragostei (Speculum caritatis)*
Agob.	Agobard de Lyon
Fel.	*Împotriva dogmei lui Felix*
Fred.	*Împotriva obiecţiilor lui Fredegisus*
Grand.	*Despre ploile cu grindină şi tunet (De grandine et tonitruis)*
Adr. I. *Ep. episc. Hisp.*	Papa Adrian I. *Epistolă către episcopii Spaniei*
Alan. Ins.	Alain de Lille (Alanus de Insulis)
Haer.	*Despre credinţa catolică împotriva ereticilor vremii sale*
Reg. Theol.	*Reguli ale teologiei sfinte*
Alb. M.	Albert cel Mare (Albertus Magnus)
Prof. min.	*Comentarii despre profeţii minori*
Sent.	*Comentarii despre Sentinţe*
Alc.	Alcuin
Cant.	*Scurt comentariu la Cîntarea Cîntărilor*
Disp. puer.	*O dispută pentru tineri în întrebări şi răspunsuri (Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones)*
Elip.	*Împotriva lui Elipandus*
Ep.	*Epistole*
Ep. Beat.	*Epistolă către Beatus de Liébana*
Fel.	*Împotriva lui Felix*
Fel. haer.	*Împotriva ereziei lui Felix*
Gen.	*Întrebări şi răspunsuri despre Geneză*
Trin.	*Credinţa sfintei şi nedespărţitei Treimi*
Ps. Alc. *Serv. div.*	Pseudo-Alcuin. *Despre serviciile divine*
Aldh.	Aldhelm
Carm.	*Imnuri (Carmina ecclesiastica)*
Virg.	*Despre feciorie*
Alex. III	Papa Alexandru III
Sent. Rol.	*Sentinţele lui Roland*
Sum. Rol.	*Summa Maestrului Roland*
Alex. Hal.	Alexandru de Hales
Quaest. disp.	*Chestiuni controversate*
S.T.	*Summa Theologica*
Sent.	*Comentarii la Sentinţe*

Alg.	Alger de Liège
Mis. et just.	*Despre milă şi dreptate (De misericordia et justitia)*
Sacr.	*Despre Sfintele Taine*
Alterc. syn.	*Disputa dintre Biserică şi Sinagogă*
Amal.	Amalarius de Metz
Bapt.	*Despre botez*
Off.	*Cartea slujbelor religioase*
Ord.	*Despre zilele serviciilor divine*
Ambr.	Ambrozie al Mediolanumului
Inc.	*Despre taina întrupării Domnului*
Is. et an.	*Despre Isaac şi suflet (De Isaac et anima)*
Myst.	*Despre taine*
Ps. 118	*Comentariu la Psalmul 118*
Sacr.	*Despre Sfintele Taine*
Spir.	*Despre Duhul Sfînt*
Ambr. Aut.	Ambrozie Autpert
Apoc.	*Comentariu la Apocalipsă*
Assump.	*Despre sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului*
Luc.	*Despre ziua de naştere a Sfîntului Luca*
Mat.	*Despre Sfîntul Matia*
Nat. Virg.	*Despre naşterea Fecioarei Maria*
Purif.	*Despre curăţirea Fecioarei*
Sanct.	*Despre Ziua Tuturor Sfinţilor*
Trans.	*Despre Schimbarea la Faţă a Domnului*
Vic. virt.	*Despre conflictul dintre vicii şi virtuţi*
V. Pald.	*Viaţa lui Paldo*
Amul.	Amolo de Lyon
Ep.	*Epistole*
Grat.	*Despre har şi preştiinţa lui Dumnezeu*
Anast. Clun. *Ep. Ger.*	Anastasius de Cluny. *Epistolă către Gerald*
Andr. Cr. *Or.*	Andrei Criteanul. *Rugăciuni*
Ang. *Gen.*	Angelomus de Luxeuil. *Comentariu la Geneză*
Ann. Bert.	*Analele Sfîntului Bertin*
Ans.	Anselm de Canterbury
Cas. diab.	*Despre căderea diavolului (De casu diaboli)*
Conc.	*Despre armonia preştiinţei, predestinării şi harului lui Dumnezeu cu liberul arbitru (De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio)*
Concep. virg.	*Despre zămislirea feciorelnică şi despre păcatul originar*
Cur d. h.	*De ce s-a făcut Dumnezeu om (Cur deus homo)*
Ep.	*Epistole*
Inc.	*Epistolă despre Întruparea Cuvîntului*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru (De libertate arbitrii)*
Med.	*Meditaţii*
Mon.	*Monologion*
Orat.	*Rugăciuni (Orationes)*
Pros.	*Proslogion*
Sacr. eccl.	*Despre Sfintele Taine ale Bisericii*
Ver.	*Despre adevăr (De veritate)*
Ans. Hav. *Dial.*	Anselm de Havelberg. *Dialoguri în Constantinopol cu Nicetas din Nicomedia*

Ans. L.	Anselm de Laon
Sent. Ans.	*Sentințele lui Anselm*
Sent. div. pag.	*Sentințele Sfintei Scripturi*
Att.Verc.	Atto de Vercelli
Ep.	*Epistole*
Serm.	*Predici*
Aud. V. *Elig.*	Audoin. *Viața lui Eligius*
Aug.	Augustin de Hippo
Civ.	*Cetatea lui Dumnezeu (De civitate Dei)*
Conf.	*Confesiuni*
Doctr. christ.	*Despre doctrina creştină*
Enchir.	*Enchiridion*
Ep.	*Epistole*
Ev. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Fid. et symb.	*Despre credință şi crez (De fide et symbolo)*
Gen. ad litt.	*Interpretarea Genezei* ad litteram *(De Genesi ad litteram)*
Mor. eccl.	*Despre etica Bisericii catolice*
Nat. et grat.	*Despre natură şi har (De natura et gratia)*
Parm.	*Împotriva Epistolei lui Parmenianus*
Persev.	*Despre darul perseverenței*
Praed. sanct.	*Despre predestinarea sfinților (De praedestinatione sanctorum)*
Ps.	*Comentariu la Psalmi*
Retract.	*Revizuiri*
Rom.	*Comentariu pe marginea anumitor pasaje din Epistola către Romani*
Spir. et litt.	*Duhul şi litera (De spiritu et littera)*
Trin.	*Despre Treime*
Ps. Aug. *Hypomn.*	Pseudo-Augustin. *Memorandum împotriva pelagienilor şi celestinilor (Hypomnesticon)*
Bald.	Baldwin de Ford
Comm. fid.	*Despre lauda credinței*
Sacr. alt.	*Sfînta Taină a altarului*
Tract.	*Tratate*
Beat.	Beatus de Liébana
Apoc.	*Comentariu la Apocalipsă*
Elip.	*Împotriva lui Elipandus*
Bed.	Beda Venerabilul
Act.	*Comentariu la Faptele Apostolilor*
Cant.	*Interpretare alegorică la Cîntarea Cîntărilor*
E. et N.	*Comentariu la Ezdra şi Neemia*
Ep.	*Epistole*
Ep. Eg.	*Epistolă către Egbert*
Ep. In.	*Comentariu la Epistola întîi a Apostolului Ioan*
Gen.	*Comentariu la Geneză*
H.e.	*Istoria bisericească*
Hist. ab.	*Istoria abaților*
Hom.	*Omilii*
Luc.	*Comentariu la Evanghelia după Luca*
Marc.	*Despre Evanghelia după Marcu*
I Pet.	*Comentariu la Epistola întîi a lui Petru*
Sam.	*Despre Cartea 3 Regi*

Tabern.	*Despre cortul mărturiei*
Temp.	*Despre construirea templului*
Ben. An. *Fel.*	Benedict de Aniane. *Împotriva necuviinţei lui Felix*
Ben. N. *Reg.*	Benedict de Nursia. *Regula*
Bern. Reich.	Berno de Reichenau
Dial.	*Dialog despre post*
Ep.	*Epistole*
Miss off.	*Slujba Liturghiei*
Modul.	*Despre diferitele modulaţii ale Psalmilor şi Cîntărilor*
V. Udal.	*Viaţa lui Ulrich din Augsburg (Vita S. Udalrici)*
Bernl. Const. *Lib.*	Bernold de Constance. *Tratate (Libelli)*
Boet. *Trin.*	Boethius. *Despre Treime*
Bonac. *Manif.*	Bonacorsi de Milano. *Manifestarea ereziei catarilor*
Bonav.	Bonaventura
Brev.	*Breviloquium*
Hex.	*Prelegeri despre Hexaemeron (cele 6 zile ale creaţiei)*
Itin.	*Itinerariul minţii spre Dumnezeu (Itinerarium mentis in deum)*
Quaest. disp.	*Întrebări controversate*
Red.	*Reducerea artelor la teologie*
Sent.	*Comentariu la Sentinţe*
Trip.	*Despre întreita cale (De triplici via)*
Bonif. *Serm.*	Bonifaciu (Wynfrith). *Predici*
Brd. Clr.	Bernard de Clairvaux
Adv.	*Predici pentru Postul Crăciunului*
Apol.	*Apologia*
Assump.	*Predici despre Adormirea Maicii Domnului*
Cant.	*Predici despre Cîntarea Cîntărilor*
Cons.	*Despre consideraţie*
Conv.	*Despre convertire*
Dil.	*Despre dragostea lui Dumnezeu (De diligendo deo)*
Div.	*Predici pe diferite teme*
Ep.	*Epistole*
Grad.	*Despre treptele smereniei şi mîndriei (De gradibus humilitatis et superbiae)*
Grat.	*Despre har şi liberul arbitru*
Laud. Virg.	*Elogiu închinat Maicii Fecioare*
Nat.	*Predici despre Crăciun*
Ps.	*Comentariu la Psalmul 90*
Purif. Mar.	*Despre curăţirea Sfintei Maria*
Sanct.	*Despre ziua tuturor sfinţilor*
V. Mal.	*Viaţa Sfîntului Malachia*
Vig. Nat.	*Despre Ajunul Naşterii Domnului*
Brd. Schol. *Mirac. fid.*	Bernard Scolasticul. *Despre minunile sfintei credinţe*
Brngr. Tr.	Berengarius de Tours
Apol.	*Apologia*
Coen.	*Despre Cina cea de Taină (De sacra coena)*
Ep.	*Epistole*
Ep. Adel.	*Epistolă către Adelmannus*
fr.	*Fragmente*
Opusc.	*Opusculum*
Brnld. *Brngr.*	Bernold de Constance. *Despre multipla condamnare a lui Berengarius ereticul*

Brun. Col. *I Cor.*	Bruno de Köln. *Comentariu la Epistola întîi către Corinteni*
Brun. S.	Bruno de Segni
Apoc.	*Comentariu la Apocalipsă*
Az.	*Despre jertfa azimei*
Ep.	*Epistole*
Ex.	*Comentariu la Exodul*
Gen.	*Comentariu la Geneză*
Inc.	*Despre întruparea Domnului şi punerea sa în mormînt*
Com. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Laud. Mar.	*Elogiu închinat Sfintei Maria*
Lev.	*Comentariu la Levitic*
Luc.	*Comentariu la Evanghelia după Luca*
Num.	*Comentariu la Numerii*
Sacr. eccl.	*Sfintele Taine ale Bisericii*
Sent.	*Sentinţe*
Sim.	*Despre simoniaci*
Cant. parth.	*Imnuri închinate fecioriei (Cantiones partheniae)*
Car. M.	Carol cel Mare (Carolus Magnus)
Ep.	*Epistole*
Ep. Elip.	*Epistola către Elipandus de Toledo şi către episcopii Spaniei*
CAut. (670)	Al doilea Conciliu de la Autun
CCar. (853)	Sinodul de la Quiercy
CCP (681)	Al treilea Conciliu de la Constantinopol
CFr. (794)	Conciliul de la Frankfurt
Cap.	*Decrete*
Sin.	*Epistolă sinodală*
Chart. univ. Par.	*Carta Universităţii din Paris*
CHat. (680)	Conciliul de la Hatfield
CLater. (1215)	Cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran
CLing. (859)	Sinodul de la Langres
CRem. (1148)	Sinodul de la Reims
CSen. (1140)	Sinodul de la Sens
CTol. (633)	Cel de-al patrulea Conciliu de la Toledo
CTol. (653)	Cel de-al optulea Conciliu de la Toledo
CTrid. (1545-1563)	Conciliul de la Trento
CVal. (855)	Sinodul de la Valence
Cipr. *Domin. orat.*	Ciprian. *Despre Rugăciunea Domnului (De dominica oratione)*
Ps. Cipr. *Abus.*	Pseudo-Ciprian. *Despre douăsprezece abuzuri ale epocii*
Chir. Ierus. *Cateh.*	Chiril al Ierusalimului. *Predici catehetice*
Cyn. *Chr.*	Cynewulf. *Hristos*
Dant.	Dante Alighieri
Inf.	*Infernul*
Purg.	*Purgatoriul*
Deusd.	Deusdedit
Col. can.	*Colecţie de canoane*
Inv. sim.	*Împotriva invadatorilor şi simoniacilor*
Dion. Ar. *I. c.*	Pseudo-Dionisie Areopagitul *Ierarhia cerească*
Dur. Tr. *Corp.*	Durandus de Troarn. *Despre trupul şi sîngele lui Hristos (De corpore et sanguine Christi)*
Eadm. *V. Ans.*	Eadmer. *Viaţa lui Anselm*
Ebr. *Antihaer.*	Ebrard de Béthune. *Împotriva ereziei*

Ecb. *Catar.*	Ekbert de Schönau. *Douăsprezece predici împotriva catarilor*
Ein. *V. Car. M.*	Eginhardus. *Viaţa lui Carol cel Mare*
Elip.	Elipandus de Toledo
Ep.	*Epistole*
Ep. Alc.	*Epistolă către Alcuin*
Ep. Car. M.	*Epistolă către Carol cel Mare*
Ep. episc. Fr.	*Epistolă către episcopii din Francia*
Ep. Traj.	*Epistolă către clerul din Utrecht (Epistola ecclesiae Trajectensis)*
Symb. fid.	*Mărturisiri de credinţă (Symbolum fidei)*
Episc. Fr. *Ep. Elip.*	Episcopii din Francia. *Epistolă către Elipandus*
Ermeng. *Tract.*	Ermengaud. *Tratat împotriva ereticilor*
Fel.	Felix de Urgel
Flor.	Florus de Lyon
Amal.	*Împotriva lui Amalarius*
Exp. miss.	*Interpretarea Liturghiei*
Jud.	*Împotriva evreilor*
Praed.	*Despre predestinare*
Quaest.	*Rezolvarea unei probleme*
Scot. Er.	*Împotriva lui Ioan Scotus Eriugena*
Tr. ep.	*Despre trei epistole*
Ver.	*Despre respectarea cu sfinţenie a adevărului Scripturii*
Fred. *Nih.*	Fredegisius. *Despre nimic şi despre întuneric*
Fulb.	Fulbert de Chartres
Ep.	*Epistole*
Hymn.	*Imnuri*
Jud.	*Împotriva evreilor*
Serm.	*Predică*
V. Aut.	*Viaţa Sfîntului Autbert*
Gand. *Sent.*	Gandulf din Bologna. *Sentinţe*
Gez. *Corp.*	Geza de Saint Martian. *Despre trupul şi sîngele lui Hristos (De corpore et sanguine Christi)*
Gisl. Crisp.	Gilbert Crispin
Gent.	*Disputa unui creştin cu un păgîn*
Jud.	*Disputa unui evreu cu un creştin*
Sim.	*Despre simoniaci*
V. Herl.	*Viaţa lui Herluin din Bec*
Gisl. Por.	Gilbertus Porretanus
Com. Eut.	*Comentariu pe marginea scrierii lui Boethius: „Împotriva lui Eutihie şi Nestorie"*
Com. Trin.	*Comentariu pe marginea scrierii lui Boethius: „Despre Treime"*
Ep. Mat.	*Epistola către Matei*
Gm. S. Th.	Guillaume de Saint-Thierry
Am.	*Despre natura şi demnitatea dragostei (De natura et dignitate amoris)*
Cant.	*Comentariu la Cîntarea Cîntărilor*
Disp. Ab.	*Dispută împotriva lui Petru Abelard*
Med.	*Rugăciuni meditative*
Sacr. alt.	*Despre Taina altarului*
Goff. Clr. *Lib.*	Geoffrey de Clairvaux. *Tratat împotriva lui Gilbert (Libellus contra Gilbertum)*
Goff. Vind.	Geoffrey de Vêndome
Lib.	*Tratate (Libelli)*

Opusc.	*Opuscula*
Serm.	*Predici*
Goth.	Gottschalk de Orbais
Conf. brev.	*Scurtă mărturisire*
Conf. prol.	*Mărturisire pe larg*
Corp.	*Despre trupul şi sîngele Domnului (De corpore et sanguine Domini)*
Deit.	*Despre faptul că este îngăduit să se vorbească de Dumnezeire ca fiind întreită*
Div.	*Despre diferite aspecte*
Fr.	*Fragmente*
Praed.	*Despre predestinare*
Redempt.	*În cîte feluri se vorbeşte despre mîntuire*
Răsp.	*Răspunsuri*
Sched.	*O foaie de hîrtie (Schedula)*
Trin.	*Despre Treime*
Goz. *Ep. Val.*	Gozechinus. *Epistolă către Valcherus*
Gr. M.	Grigore cel Mare
Dial.	*Dialoguri*
Ev.	*Omilii despre Evanghelii (In evangelia homiliae)*
Mor.	*Discursuri morale despre Iov*
Ps. Gr. M. *Lib. antiph.*	Pseudo-Grigore cel Mare. *Antifonar*
Gr. Tr.	Grigore de Tours
Hist. Franc.	*Istoria francilor*
Mirac.	*Despre minuni*
Gualt. Torn. *Jud.*	Walter de Tournai. *Împotriva evreilor*
Gualt. S. Vict. *Lab.*	Walter de Saint-Victor. *Împotriva celor patru labirinturi ale Franței*
Guib. Nog.	Guibert de Nogent
Corp.	*Epistolă despre îmbucătura dată lui Iuda şi despre realitatea trupului Domnului (Epistola de buccella Judae data et de veritate dominici corporis)*
Gest.	*Faptele lui Dumnezeu prin franci (Gesta dei per Francos)*
Inc.	*Despre întrupare*
Laud. Mar.	*Elogiu închinat Sfintei Maria*
Mor.	*Discursuri morale despre Geneză*
Ord. serm.	*Ordinea unei predici*
Pign.	*Despre moaştele sfinţilor (De pignoribus sanctorum)*
Virg.	*Despre feciorie*
Vita sua	*Autobiografie (De vita sua)*
Guit. Av.	Guitmond de Aversa
Conf.	*Mărturisire*
Corp.	*Despre realitatea trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie (De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia)*
Haer. Catar.	*Erezia catarilor*
Ps. Haim. Halb. *Corp.*	Pseudo-Haimo de Halberstadt. *Despre trupul şi sîngele Domnului (De corpore et sanguine Domini)*
Her.	Heriger de Lobbes
Corp.	*Despre trupul şi sîngele Domnului (De corpore et sanguine Domini)*
Ep. Hug.	*Epistolă către Hugo*
Episc. Leod.	*Istoria episcopilor din Liège (Gesta pontificum Tungrensium sive Leodicensium)*

V. Had.	*Viaţa Sfîntului Hadalinus*
V. Land.	*Viaţa Sfîntului Landoald*
V. Rem.	*Viaţa sfîntului Remaclus*
Herb. Los. *Serm.*	Herbert de Losinga. *Predici*
Herib. *Haer.*	Heribert. *Epistolă despre eretici*
Herm. Mag. *Epit.*	Master Hermann. *Compendiu de teologie creştină*
Herm. Sched. *Conv.*	Hermann de Scheda. *Despre convertirea sa*
Herm. Torn. *Rest. Mart.*	Hermann de Tournai. *Despre restaurarea Mănăstirii Sfîntul Martin*
Hild. *Ep.*	Hildegarde de Bingen. *Epistole*
Hild. Tr. *Mah.*	Hildebert de Tours. *Istoria lui Mahomed*
Hinc. R.	Hincmar de Reims
Deit.	*Despre Dumnezeire ca Una şi nu Trei*
Div.	*Despre divorţul lui Lothair şi Tetberga*
Ep.	*Epistole*
Mitrop.	*Despre drepturile mitropoliţilor*
Perv.	*Către cei care îşi însuşesc proprietatea Bisericii şi îi jefuiesc pe săraci (Ad rerum ecclesiasticarum pervasores et pauperum praedatores)*
Praed.	*Despre predestinare*
Reg.	*Despre persoana regelui şi funcţia regală (De regis persona et regio ministerio)*
Sih.	*Către sihaştri şi oamenii de rînd*
Hon. Aug.	Honorius de Autun (Honorius Augustodunensis)
Eluc.	*Lămurire*
Inev.	*Inevitabile sive Dialogus de libero arbitrio*
Hrot.	Roswitha de Gandersheim (Hrotsvitha)
Asc.	*Înălţarea Domnului*
Dion.	*Patimile Sfîntului Dionisie*
Gall.	*Gallicanus*
Mar.	*Maria*
Pel.	*Pelagius*
Hug. Am. *Haer.*	Hugo de Amiens. *Împotriva ereticilor epocii sale*
Hug. Bret. *Corp.*	Hugo de Breteuil. *Despre trupul şi sîngele lui Hristos (De corpore et sanguine Christi)*
Hug. Met. *Ep.*	Hugo de Metellus. *Epistole*
Hug. S. Vict.	Hugo de Saint-Victor
Did.	*Didaskalikon*
Sacr.	*Sfintele Taine ale credinţei creştine*
Scrip.	*Despre Sfintele Scrieri şi Sfinţii Autori (De scripturis et scriptoribus sacris)*
Sum. Sent.	*Rezumat al Sentinţelor*
Verb.	*Despre Cuvîntul lui Dumnezeu (De verbo dei)*
Hug. Sper.	Hugo de Speroni
Hymn. lat.	*Imnografii latini*
Hymn. temp.	*Imnuri despre timp (Hymni de tempore)*
Ier.	Ieronim (Hieronymus)
Ep.	*Epistole*
Is.	*Comentariu la Isaia*
Gal.	*Comentariu la Epistola către Galateni*
Hebr. nom.	*Interpretarea numelor ebraice*
Hebr. quaest.	*Întrebări iudaice despre Cartea Genezei*

Mat.	*Comentariu la Evanghelia după Matei*
Ps. Ier. *Indur.*	Pseudo-Ieronim. *Despre învîrtoşarea inimii faraonului (De induratione cordis Pharaonis)*
Il. *Trin.*	Ilarie de Poitiers. *Despre Treime*
Ildef.	Ildefonsus de Toledo
Cog. bapt.	*Despre cunoaşterea botezului (De cognitione baptismi)*
Itin. des.	*Călătorie prin deşert (De itinere deserti)*
Virg. Mar.	*Fecioria Mariei*
Ps. Ildef.	Pseudo-Ildefonsus
Cor. Virg.	*Coroana Fecioarei (De corona Virginis)*
Serm.	*Predici*
Is. St. *Serm.*	Isaac de Stella. *Predici*
Isid. Sev.	Isidor de Sevilla
Diff.	*Diferende*
Eccl. off.	*Slujbele Bisericii*
Exp. sac.	*Interpretări ale Tainelor mistice*
Gen.	*Comentariu la Geneza*
Goth.	*Istoria goţilor*
Jud.	*Împotriva evreilor*
Orig.	*Origini*
Proëm.	*Prefeţe la Cărţile Vechiului şi Noului Testament (In libros veteris ac novi testamenti proëmia)*
Sent.	*Sentinţe*
Ps. Isid. Sev. *Ep. Red.*	Pseudo-Isidor de Sevilla. *Epistolă către Redemptus*
Ioach.	Ioachim de Fiore
Apoc.	*Comentariu la Apocalipsa.* Veneţia, 1527. Ediţie facsimilată, Frankfurt, 1964
Art. fid.	*Despre mărturisirea de credinţă (De articulis fidei)*
Conc.	*Armonia dintre Noul şi Vechiul Testament (Concordia novi et veteris testamenti).* Veneţia, 1519. Ediţie facsimilată, Frankfurt, 1964
Ev.	*Tratat despre cele patru Evanghelii (Tractatus super quatuor evangelia)*
Jud.	*Împotriva evreilor*
Ioan Abr. *Off. eccl.*	Ioan de Avranches. *Funcţii ecleziastice*
Ioan Lod. *V. Petr. Dam.*	Ioan de Lodi. *Viaţa lui Petru Damian*
Ioan Saler. *V. Od. Clun.*	Ioan de Salerno. *Viaţa lui Odo de Cluny*
Ioan Salis. *Hist. pont.*	Ioan de Salisbury. *Istoria pontificală*
Jon. Aur. *Inst. laic.*	Jonas de Orléans. *Despre educaţia laică*
Iul. Pom. *fr.*	Iulian Pomerius. *Fragmente*
Iul. Tol.	Iulian de Toledo
Aet. sext.	*A şasea vîrstă (De comprobatione aetatis sextae)*
Antikeim.	*Antiteză (Antikeimena)*
Naum	*Comentariu la Naum*
Prog. fut.	*Previziuni ale viitorului*
Iv.	Ivo de Chartres
Decr.	*Hotărîre*
Ep.	*Epistole*
Pan.	*Panormia*
Prol.	*Prolog*

Serm.	*Predici*
Lanf.	Lanfranc de Bec
Corp.	*Despre trupul şi sîngele Domnului (De corpore et sanguine Domini)*
Ep.	*Epistole*
Leand. Sev. *Laud. eccl.*	Leandru de Sevilla. *Elogiu închinat Bisericii (In laudem ecclesiae)*
Leon M. *Serm.*	Leon cel Mare (Leo Magnus). *Predici*
Lib. Car.	*Cărţile caroline (Libri Carolini)*
Lib. princ.	*Cartea celor două principii*
Lud. P. *Ep. Hild.*	Ludovic cel Pios. *Epistolă către Hilduin*
Mar. Vict. *Ar.*	Marius Victorinus. *Împotriva lui Arie*
Monet. Crem. *Catar.*	Moneta de Cremona. *Summa împotriva catarilor şi valdensilor*
Nicol. I. *Ep.*	Papa Nicolae I. *Epistole*
Nicol. Clr. *Serm.*	Nicolae de Clairvaux. *Predici*
Od. Cambr.	Odo de Cambrai
Jud.	*Împotriva unui evreu pe nume Leon*
Pecc. orig.	*Despre păcatul originar (De peccato originali)*
Od. Clun.	Odo de Cluny
Coll.	*Consultări (Collationes)*
Hymn.	*Imnuri*
Occup.	*Ocupaţie*
Serm.	*Predici*
V. Ger.	*Viaţa Sfîntului Gérauld din Aurillac*
Ot. Fr. *Gest. Frid.*	Otto de Freising. *Faptele lui Frederic Barbarossa*
Othl.	Othlo de Sankt Emmeram
Curs.	*Despre calea spirituală*
Dial.	*Dialog despre trei întrebări*
Doctr. spir.	*Despre doctrina spirituală*
Man.	*Manual*
Prov.	*Proverbe*
Tent.	*Despre ispitele sale (De suis tentationibus)*
V. Bonif.	*Viaţa Sfîntului Bonifaciu*
V. Wolf.	*Viaţa Sfîntului Wolfgang*
Visib.	*Despre lucrurile care pot fi văzute*
Ov. *Fast.*	Ovidiu. *Fasti*
Pard.	Pardulus
Paul. Alb. *Ep.*	(Pavel) Albar de Cordoba. *Epistole*
Paul. Diac. *Homil.*	Pavel Diaconul. *Omiliar*
Paulin. Aquil.	Paulinus de Aquileia
Ep.	*Epistole*
Fel.	*Împotriva lui Felix*
Lib. sac.	*Cartea Sfîntă (Libellus sacrosyllabus)*
P. Ab.	Petru Abelard
Apol.	*Apologia*
Conf.	*Mărturisire de credinţă*
Dial.	*Dialog între un filozof, un evreu şi un creştin*
Ep.	*Epistole*
Etic.	*Etica*
Int. theol.	*Introducere în teologie*
Prob. Hel.	*Întrebările lui Heloïse*
Rom.	*Comentariu la Epistola către Romani*
Serm.	*Predici*

Sic et non	*Da şi nu*
Symb. Apost.	*Comentariu la crezul cunoscut ca fiind al Apostolilor (Expositio symboli quod dicitur Apostolorum)*
Theol. chr.	*Teologie creştină*
Theol. schol.	*Teologie pentru eruditi*
Theol. S. b.	*Teologia Binelui suprem*
Petr. Alf. *Dial.*	Petru Alfons. *Dialoguri*
Petr. Bl. *Perf. Jud.*	Petru de Blois. *Împotriva perfidiei evreilor*
Petr. Cant. *Verb. abbr.*	Petru Cantor. *Cuvînt prescurtat (Verbum abbreviatum)*
Petr. Dam.	Petru Damian
Carm.	*Imnuri (Carmina)*
Lib. grat.	*Cartea îndurării (Liber gratissimus)*
Off. B. V. M.	*Slujba Binecuvîntatei Fecioare Maria*
Omnip.	*Despre omnipotenţa divină*
Opusc.	*Opuscula*
Perf. mon.	*Despre desăvîrşirea monahilor*
Serm.	*Predici*
V. Rad. Dom. Lor.	*Viaţa sfinţilor Ralph şi Dominic Loricatus*
V. Rom.	*Viaţa Sfîntului Romuald*
Ps. Petr. Dam.	Pseudo-Petru Damian
Exp. can. miss.	*Interpretarea canonului liturgic*
Serm.	*Predici*
Petr. Lomb.	Petru Lombardul
Coll.	*Colecţii privind Epistolele Sfîntului Pavel*
Ps.	*Comentariu la Psalmii lui David*
Sent.	*Sentinţe*
Serm.	*Predici*
Petr. Mart. *Patar.*	Petru Martirul. *Summa împotriva patarenilor*
Petr. Mon. *Hist. Alb.*	Petru Monahul. *Istoria albigensilor*
Petr. Pict.	Petru de Poitiers (Petrus Pictaviensis)
Ep. Petr. Ven.	*Epistolă către Petru Venerabilul*
Sent.	*Sentinţe*
Petr. Ven.	Petru Venerabilul
Ep.	*Epistole*
Jud.	*Împotriva asprimii evreilor*
Mirac.	*Despre minuni*
Petrob.	*Împotriva lui Petrobrusian*
Sect. Sar.	*Împotriva sectei sau ereziei sarazinilor*
Serm.	*Predici*
Sum. Sar.	*Summa împotriva sarazinilor*
Prim. *Scar.*	Priminius. *Scarapsus*
Prud. Tr.	Prudentius de Troyes
Hinc. et Pard.	*Epistolă către Hincmar şi Pardulus*
Praed.	*Despre predestinare împotriva lui Ioan Scotus Eriugena*
Ps. Gm. Camp. *Dial.*	Pseudo-Guillaume de Champeaux. *Dialog între un creştin şi un evreu*
Rab.	Raban Maurul
Ecclus.	*Comentariu la Iisus Sirah*
Ep.	*Epistole*
Gen.	*Comentariu la Geneză*
Inst. cler.	*Instruirea clerului*

Reg.	*Comentariu la Cartea Regilor (Commentaria in libros quator Regum)*
Rad. Ard.	Ralph de Ardent
Hom.	*Omilii*
Hom. ep. ev.	*Omilii la Epistolele şi Evangheliile de duminică (In epistolas et evangelia dominicalia homiliae)*
Radb.	Paschasius Radbertus
Cog.	*Cogitis me*
Corp.	*Despre trupul şi sîngele Domnului (De corpore et sanguine Domini)*
Ep. Fr.	*Epistolă către Frudegard*
Mat.	*Comentariu la Evanghelia după Matei*
Part. Mar.	*Despre naşterea Sfintei Maria*
Rain. Sacc. *Catar.*	Rainerius Sacconi. *Summa despre catari şi săracii din Lyon*
Rath.	Ratherius de Verona
Dial. conf.	*Dialog confesional*
Ep.	*Epistole*
Exh. prec.	*Predici şi rugăciuni (Exhortationes et preces)*
Metr.	*Despre ridicarea la ceruri a Sfîntului Metro*
Ot. serm.	*Despre cuvîntul în deşert (De otioso sermone)*
Prael.	*Cuvînt înainte (Praeloquia)*
Serm. Asc.	*Predici despre Înălţare*
Serm. Cen. Dom.	*Predică despre Cina Domnului (Sermo in coena Domini)*
Serm. Mar. Marth.	*Predică despre Maria şi Marta*
Serm. Pasch.	*Predici postpascale*
Serm. Pent.	*Predici la Rusalii*
Serm. Quad.	*Predici în prima duminică din Postul Paştelui*
Ratr.	Ratramnus
Corp.	*Despre trupul şi sîngele Domnului (De corpore et sanguine Domini)*
Part. Mar.	*Despre naşterea Sfintei Maria*
Praed.	*Despre predestinarea lui Dumnezeu*
Reg. Pr. *Eccl. disc.*	Regino de Prüm. *Disciplina ecleziastică*
Rem. Aux.	Remigius de Auxerre
Cel. miss.	*Celebrarea Liturghiei*
Gen.	*Comentariu la Geneză*
Mat.	*Omilii la Evanghelia după Matei*
Quaest.	*Despre două întrebări*
Rich. S. Vict.	Richard de Saint-Victor
Apoc.	*Comentariu la Apocalipsă*
Ben. maj.	*Veniamin cel Mare*
Ben. min.	*Veniamin cel Mic*
Comp.	*Asemuirea lui Hristos cu o floare şi a Mariei cu o ramură*
Diff. sacr.	*Despre diferenţa dintre jertfa lui Avraam şi jertfa binecuvîntatei Fecioare Maria*
Edict.	*S-a dat un edict*
Em.	*Despre Emanuel*
Erud. hom.	*Despre erudiţia omului interior*
Except.	*Cartea excepţiilor*
Grad. car.	*Cele patru trepte ale iubirii violente (De quatuor gradibus violentae caritatis)*
Pot. lig. solv.	*Despre puterea legării şi a dezlegării (De potestate ligandi et solvendi)*
Seir	*Cineva strigă din Seir către mine (Is. 21,11)*

Serm. cent.	*O sută de predici (Sermones centum)*
Stat. hom.	*Despre starea omului lăuntric*
Tabern.	*Cortul Legămîntului*
Trin.	*Despre Treime*
Robt. Pull. *Sent.*	Robert Pullen. *Sentinţe*
Rosc. *Ep. Ab.*	Roscellinus. *Epistolă către Abelard*
Rufin. As. *Bon. pac.*	Rufinus de Assisi. *Despre binele păcii (De bono pacis)*
Rup.	Rupert de Deutz
Ann.	*Annulus*
Div. off.	*Despre serviciile divine*
Ev. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Iov	*Comentariu la Cartea lui Iov*
Sacr. Gel.	*Liturghierul gelasian*
Sacr. Greg.	*Liturghierul gregorian*
Sanct. merit.	*Meritele sfinţilor*
Scot. Er.	Ioan Scotus Eriugena
Carm.	*Imnuri (Carmina)*
Ev. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Exp. C. h.	*Interpretarea „Ierarhiei cereşti"*
Periph.	*Despre natură (Periphyseon)*
Praed.	*Despre predestinare*
Prol. Ev. In.	*Omilie la Prologul Evangheliei după Ioan*
Vers. Dion. Ar.	*Traducerea lui Dionisie Areopagitul*
Vers. Max.	*Traducerea lui Maxim Mărturisitorul*
Sent. div.	*Sentinţe ale Dumnezeirii*
Sent. Flor.	*Sentinţe ale lui Florian*
Seq. trans.	*Secvenţe tranzitorii*
Serv. Lup.	Servatus Lupus de Ferrières
Coll.	*Discuţie privind trei întrebări*
Ep.	*Epistole*
Ep. Add.	*Alte epistole*
Quaest.	*Carte despre trei întrebări*
Sig. *Vir. ill.*	Sigebert. *Despre oameni iluştri (De viris illustribus)*
Steph. Aug. *Sacr. alt.*	Ştefan de Autun (Stephanus Augustodunensis). *Despre Taina altarului*
Symb. Apost.	*Crezul Apostolilor (Symbolum Apostolorum)*
Symb. Ath.	*Crezul atanasian (Symbolum Athanasianum)*
Symb. Nic.-CP	*Crezul niceo-constantinopolitan (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum)*
Teod. Stud. *Nat. Mar.*	Teodor Studitul. *Naşterea Mariei*
Tert. *Paenit.*	Tertulian. *Despre pocăinţă*
Tez. imn.	*Tezaur de imnuri*
Tip. rom.	*Tipicul roman*
Tom. Aq.	Toma de Aquino
Gent.	*Summa împotriva păgînilor*
Graec.	*Împotriva grecilor*
S.T.	*Summa Theologica*
Sent.	*Comentariu la Sentinţe*
Sub. sep.	*Despre substanţele separate*
Un. int.	*Despre unitatea intelectului contra averroiştilor*
V. Mauril.	*Viaţa Sfîntului Maurilius*
Vac. *Err.*	Vacarius. *Împotriva numeroaselor şi variatelor erori*

Verg. *Aen.*	Virgiliu. *Eneida*
Vis. cr.	*Visul crucii*
Wand. *Creat.*	Wandalbert. *Despre creaţie*
Wm. Mon. *Henr. Mon.*	William Călugărul. *Împotriva lui Henric Călugărul*
Zen. Ver. *Tract.*	Zeno de Verona. *Tratat*

Ediţii şi colecţii

AFP	*Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, 1931 –.
Alberigo	Alberigo, Giuseppe *et al.* (eds.) *Conciliorum oecumenicorum decreta*, New York, 1962.
Anal. Hymn.	*Analecta Hymnica Medii Aevi.* Leipzig, 1886-1922.
Andrieu	Andrieu, Michel (ed.), *Les Ordines Romani du haut Moyen-âge*, Louvain, 1931-1957.
Beekenkamp	Beekenkamp, Willem Hermanus (ed.), *Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior*, Haga, 1941.
BFS	*Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi*, Quaracchi, 1903 –.
BGPM	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters*, Münster, 1891 –.
Bliemetzrieder	Bliemetzrieder, Franz Plazidus (ed.), *Anselmus von Laon systematische Sentenzen*, Münster, 1919.
Blumenkranz	Blumenkranz, Bernhard (ed.), *Altercatio aecclesie contra synagogam*, Strasbourg, 1954.
Borgnet	Borgnet, Auguste (ed.), *B. Alberti Magni... Opera omnia*, Paris, 1890-1899.
Boyer-McKeon	Boyer, Blanche; McKeon, Richard (eds.) Peter Abailard, *Sic et Non*, Chicago, 1976-1977.
Brezzi	Brezzi, Paolo (ed.), S. Pier Damiani, *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, Florenţa, 1943.
Brink	Brink, J.N.; Bakhuizen van den (ed.), Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*, Amsterdam, 1954.
Buttimer	Buttimer, Charles Henry (ed.), *Hugonis de Sancto Victore Didascalion: De studio legendi*, Washington, 1939.
Canal	Canal, J.M., „La virginidad de Maria según Ratramno y Radberto, monjes de Corbie. Nueva edición de los textos", în *Marianum* 30 (1968), pp. 53-160.
CCCM	*Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis*, Turnhout, Belgia, 1966 –.
CCSL	*Corpus christianorum. Series latina*, Turnhout, Belgia, 1953 –.
Châtillon-Tulloch	Châtillon, Jean; Tulloch, William-Joseph (eds.), Richard de Saint-Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits*, Bruges, 1951.
Constable	Constable, Giles (ed.), *The Letters of Peter the Venerable*, volumul 1: Text, Cambridge, Mass., 1967.
Cook	Cook, Albert Stanburrough (ed.), *The „Christ" of Cynewulf*, ediţie retipărită, Hamden, Conn., 1964.
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* Viena, 1866 –.
Denifle-Châtelain	Denifle, Heinrich; Châtelain, Emile (eds.), *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889-1897.

Dondaine	Dondaine, Antoine (ed.), *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle : Le „Liber de duobus principiis", suivi d'un fragment de rituel Cathare*, Roma, 1939.
Ed. Leon.	*S. Thomae Aquinatis opera omnia, iussu Leonis XIII edita.* Roma, 1882 –.
Fredericq	Fredericq, Paul (ed.), *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neederlandicae*, volumul 1, Gent și Haga, 1889
FSI	*Fonti per la storia d'Italia.* Roma, 1887 –.
Geyer	Geyer, Bernhard (ed.), *Die* Sententiae divinitatis, *ein Sentenzbuch der Gilbertinischen Schule*, Münster, 1909.
Gietl	Gietl, Ambrosius M. (ed.), *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*, reeditare, Amsterdam, 1969.
Glanvell	Glanvell, Viktor Wolf von (ed.), *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit : Die Kanonessammlung selbst*, Paderborn, 1905.
Glorieux	Glorieux, Palémon (ed.), „Le *Contra quatuor labyrinthos Franciae* de Gauthier de Saint-Victor. Edition critique", în *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 19 (1952), pp. 187-335.
Goulburn-Symonds	Goulburn, Edward Meyrick; Symonds, Henry (eds.), *The Life, Letters and Sermons of Bishop Herbert de Losinga*, volumul 2 : *The Sermons*. Oxford, 1878.
Gundlach	Gundlach, Wilhelm (ed.), „Zwei Schriften des Erzbischops Hinkmar von Reims", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 10 (1889), pp. 92-145, 258-310.
Häring	Häring, Nikolaus Martin (ed.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966.
Heurtevent	Heurtevent, Raoul; *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912.
Homeyer	Homeyer, Helene (ed.), *Hrotsvithae opera. Mit Einleitungen und Kommentar*, München, 1970.
Jecker	Jecker, Gallus, *Die Heimat des hl. Pirmin des Apostels der Alamannen*, Münster, 1972.
Keeler	Keeler, Leo William (ed.), *Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, Roma, 1936.
Klumper	*Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales ... Summa theologica iussu... Bernardini Klumper... edita*, Quaracchi, 1924-1948.
Knoepfler	Knoepfler, Alois (ed.), *Rabani Mauri De institutione clericorum libri tres*, München, 1900.
Korfmacher	Korfmacher, William Charles (ed.), *Othloni Libellus Proverbiorum*, Chicago, 1936.
Kritzeck	Kritzeck, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964.
Laistner	Laistner, Max Ludwig Wolfram (ed.), *Bedae Venerabilis expositio actuum apostolorum et retractatio*, Cambridge, Mass., 1939.
Lambot	Lambot, Cyrille (ed.), *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain, 1945.
LCL	*Loeb Classical Library*, Cambridge, Mass., 1912 –.
Leclercq-Rochais	Leclercq, Jean; Rochais, Henri (eds.), *Sancti Bernardi Opera*, Roma, 1957 –.
Lescoe	Lescoe, Francis J. (ed.), *Saint Thomas Aquinas: Treatise on Separate Substances*, West Hartford, Conn., 1963.
Levison	Levison, Wilhelm, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford, 1946.

Lokrantz	Lokrantz, Margareta (ed.), *L'opera poetica di S. Pier Damiani*, Uppsala, 1964.
Mandonnet	Mandonnet, Pierre (ed.), *S. Thomae Aquinatis... Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Paris, 1929-1947.
Manselli	Manselli, Raoul, „Il monaco Enrico e la sua eresia", în *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 65 (1953), pp. 1-63.
Mansi	Mansi, J.D. (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florența, 1759-1798.
Matronola	Matronola, Martinio (ed.), *Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079*, Milano, 1936.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*, Berlin, 1826.
Auct. Ant.	*Auctores Antiquissimi.*
BDK	*Die Briefe der deutschen Kaiserzeit.*
Conc.	*Concilia.*
Conc. Sup.	*Conciliorum Supplementa.*
Ep.	*Epistolae.*
Lib. lit.	*Libelli de lite.*
Poet.	*Poetae Latini.*
Scrip.	*Scriptores.*
Scrip. Ger.	*Scriptores rerum Germanicarum.*
Scrip. Lang.	*Scriptores rerum Langobardicarum.*
Scrip. Mer.	*Scriptores rerum Merovingicarum.*
Mohlberg	Mohlberg, Cunibert (ed.), *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, ed. a doua, Münster, 1939.
Montclos	Montclos, Jean de, *Lanfranc et Bérenger : La controverse eucharistique du XI[e] siècle*, Louvain, 1971.
Ostlender	Ostlender, Heinrich (ed.), *Sententiae Florianenses*, Bonn, 1929.
PG	*Patrologia Graeca*, Paris, 1857-1866.
PL	*Patrologia Latina*, Paris, 1878-1890.
Plummer	Plummer, Charles, *Venerabilis Baedae opera historica*, volumul 1 : Text, Oxford, 1896.
PMS	*Publications in Medieval Studies of the University of Notre Dame*, Notre Dame, Indiana, 1936 –.
Quaracchi	*Doctoris seraphici S. Bonaventurae... opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902.
Reischl-Rupp	Reischl, W.K. ; Rupp, J. (eds.), Cyril of Jerusalem, *Opera*, München, 1848-1860.
Ricchini	Ricchini, Thomas Augustin (ed.), *Venerabilis Patris Monetae Cremonensis... adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, Roma, 1743.
Ripberger	Ripberger, Albert (ed.), *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX „Cogitis me". Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert*, Freiburg in der Schweiz, 1962.
Robinson	Robinson, Joseph Armitage, *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. A Study of the Abbey under Norman Rule*, Cambridge, 1911.
Sanders	Sanders, Henry, Arthur (ed.), *Beati in Apocalipsin libri duodecim*, Roma, 1930.
SC	*Sources chrétiennes*, Paris, 1940.
Schaff	Schaff, Philip (ed.), *Creeds of Christendom*, ed. a șasea, New York, 1919.

Schmitt	Schmitt, F.S. (ed.), *Sancti Anselmi opera omnia*, Seckau, Roma, Edinburgh, 1938-1961.
SLH	*Scriptores Latini Hiberniae*, Dublin, 1955 –.
Southern	Southern, Richard William (ed.), *The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury, by Eadmer*, ed. a doua, Oxford, 1972.
SPE	*Santos padres españoles*, Madrid, 1971 –.
Spic.	*Bon. Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libros distinctae*, ed. a treia, volumul 4 din *Spicilegium Bonaventurianum*, Quaracchi, 1971 –.
ST	*Studi e testi*, Roma, 1900 –.
Sudendorf	Sudendorf, Hans Friedrich Georg Julius (ed.), *Berengarius Turonensis, oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe*, Hamburg şi Gotha, 1950.
Swanton	Swanton, Michael (ed.), *The Dream of the Rood*, Manchester şi New York, 1970.
Swoboda	Swoboda, Antonius (ed.), *Odonis abbatis Cluniacensis Occupatio*, Leipzig, 1900.
Thaner	Thaner, Friedrich (ed.), *Summa Magistri Rolandi*, Innsbruck, 1874.
Thomas	Thomas, Rudolf (ed.), Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum*, Stuttgart, 1970.
TPMA	*Textes philosophiques du moyen âge*, Paris, 1955 –.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1882 –.
Walter	Walter, Johannes Wilhelm von, *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, Viena şi Breslau, 1924.
Webb	Webb, Clement Charles Julian (ed.), „Dispute of a Christian with a Heathen touching the Faith of Christ”, în *Medieval and Renaissance Studies* 3 (1954), pp. 55-77.

Evul Mediu ca „ev al credinţei”

Vezi vol. I, p. 55

Gilson (1957) 156

Grabmann (1957) 1 :22

Într-un pasaj citat în introducerea primului volum al acestei lucrări, cel mai influent istoric al filozofiei medievale din secolul XX declara că „tendinţa generală printre istoricii gîndirii medievale pare să fi fost aceea de a-şi imagina că Evul Mediu a fost populat mai curînd de filozofi decît de teologi”. În parte, datorită acestui accent pus pe filozofia medievală, nemulţumirea celui mai influent istoric al teologiei medievale din secolul XX continuă şi ea să fie valabilă: „În cadrul mişcării tomiste... continuitatea între perioada patristică şi cea scolastică nu s-a bucurat de atenţia cuvenită”. Ţinta principală a volumului de faţă o constituie încercarea de a îndrepta aceste dezechilibre prin prezentarea „evoluţiei teologiei medievale”.

Flor. *Tr. ep.* 8 (*PL* 121 : 1002)

Dur. Tr. *Corp.* 1.1; 5.12 (*PL* 149: 1378; 1393)

Her. *Corp.* 1; 4 (*PL* 139: 180; 182) Her. *Episc. Leod.* 1 (*MGH Scrip.* 7 : 164)

Ans. L. *Sent. Ans.* 5 (Bliemetzrieder 112)

Alan. Ins. *Haer.* 1.1 (*PL* 210: 307)

Fiecare dintre cei trei termeni din titlul de mai sus necesită cîteva lămuriri. A devenit deja un truism afirmaţia potrivit căreia omul *medieval* nu era conştient de faptul că aparţinea unei epoci care se afla între Antichitate şi perioada modernă. Teologii medievali înşişi spuneau că fac parte din epoca „modernă”. Astfel, în cursul polemicii pe marginea doctrinei predestinării, un învăţat din secolul al IX-lea punea în antiteză epoca Părinţilor Bisericii cu „vremurile moderne” în care considera el că trăieşte. În veacul al XI-lea, cuvîntul „modern” era un termen al oprobriului, aşa încît, respingînd teoriile despre Euharistie care circulau în epocă, era posibil să-i ataci pe „dogmaticii moderni” şi pe „instigatorii ereziei moderne”. Scriind în aceeaşi perioadă, un alt teolog critica tendinţa „celor care în timpurile moderne nu se dau în lături de la” opinii periculoase şi caracteriza epoca „modernă”, spre deosebire de cea „antică”, drept una în care credinţa raţională a cedat în faţa „credulităţii”. Un teolog specialist în drept canonic din secolul al XII-lea vorbea despre „Sfinţii Părinţi moderni” ca despre autorităţi în materie de legislaţie maritală, în timp ce un alt autor, din acelaşi veac, deplîngea lipsa „teologilor moderni” care să se poată împotrivi ereziei

aşa cum o făcuseră Părinţii; iar personalitatea care a dominat teologia veacului al XIII-lea susţinea că „nu este nici o deosebire între credinţa celor din vechime şi a celor din vremurile moderne”.

Tom. Aq. *S.T.* 1-II. 107.1 ob. 1 (*Ed. Leon.* 7:278)

Totuşi, aceasta nu înseamnă că ideea de apartenenţă la „Evul Mediu” era necunoscută acelor veacuri. Însuşi Augustin afirmase că trăieşte „în această epocă de mijloc” (*in hoc interim saeculo*), dar se referea la cele două cetăţi, cetatea lui Dumnezeu şi cetatea omului, care pînă la Judecata de Apoi sînt îngemănate. Iulian, arhiepiscopul de Toledo, exprima în veacul al VII-lea o concepţie similară cu privire la istorie atunci cînd vorbea despre „o vîrstă de mijloc” (*tempus medium*), adică „între cele două veniri ale lui Hristos, prima în Întrupare, iar cea de-a doua la Judecată”. La celălalt capăt al perioadei prezentate în acest volum, Albert cel Mare, comentînd pe marginea pasajului biblic, „Reînsufleţeşte, la mijlocul veacurilor, lucrarea Ta”, afirma: „[Proorocul] vorbeşte de «mijlocul veacurilor» căci, de vreme ce mari înfăptuiri se săvîrşesc de la începuturile lumii şi se vor săvîrşi la judecata de pe urmă a lumii, acum el se roagă ca în evul de mijloc (*in medio tempore*), în care sfinţii sînt tulburaţi de cei nevrednici, [Dumnezeu] să-şi reînsufleţească lucrarea prin nimicirea celor răi”. Cînd ne referim în volumul de faţă la teologia „medievală”, folosim desigur acest cuvînt în accepţiunea lui de astăzi; căci astfel de termeni au fost în mare măsură „rezultatul renaşterii artistice şi mai ales arhitecturale din Evul Mediu, care a influenţat deceniile de început ale epocii victoriene, iar primele exemple înregistrate apar invariabil în acest context”.

Aug. *Civ.* 11.1 (*CCSL* 48:321-322)

Iul. Tol. *Antikeim.* 2.69 (*PL* 96:697)

Avac. 3,2

Alb. M. *Prof. min.* Avac. 3,2 (Borgnet 19:433)

Gordon (1925) 25

Indiferent ce conotaţii ar putea avea termenul „medieval” în sfera arhitecturii şi literaturii, el sugerează anumite caracteristici bine conturate ale învăţăturii creştine din acea perioadă. Una dintre caracteristici, menţionată de altfel şi de oamenii medievali, era aceea că cei mai mulţi dintre ei îi receptaseră pe clasicii greci şi chiar şi pe cei latini mai curînd prin intermediul Părinţilor care au folosit textele antice decît prin propria lor lectură. Unii dintre ei au remarcat şi o altă deosebire faţă de epoca patristică, şi anume considerarea Euharistiei, mai degrabă decît a botezului, drept cea mai importantă Taină a Bisericii. O recunoaştere a acestei diferenţe a avut loc în momentul în care apărătorii doctrinei prezenţei reale s-au simţit obligaţi să justifice omisiunea Euharistiei din mărturisirile de credinţă, în care este menţionat botezul; acest

Vezi *infra*, p. 127

Ambr. Aut. *Apoc.* 8 (*CCCM* 27:636)

Gm. S. Th. *Sacr. alt.* 11 (*PL* 180:359) fapt se datora, spuneau ei, absenţei atacurilor la adresa credinţei Bisericii în prezenţa reală. Această omisiune era evidentă mai ales în scrierile lui Augustin, aşa încît, în ceea ce priveşte Euharistia şi alte doctrine, evoluţia teologiei medievale ar putea fi văzută ca o „serie de note de subsol" la opera lui Augustin şi, în acelaşi timp, ca o serie de eforturi de a îmbogăţi şi de a corecta moştenirea augustiniană. (Vezi vol. I, pp. 338) Una dintre doctrinele lui Augustin care se impunea a fi amplificată era doctrina răscumpărării prin Hristos (Vezi vol. I, pp. 270); Evul Mediu poate fi considerat ca fiind perioada în care viziunea creştină despre Hristos şi-a schimbat centrul de interes dinspre ceea ce este Hristos către ceea ce face Hristos, dinspre persoana lui Hristos către lucrarea lui Hristos.

Istoricii Evului Mediu au început de curînd* să folosească sintagma „ev al credinţei" atunci cînd se referă la această perioadă. Cel puţin două dintre istoriile dedicate epocii în discuţie şi destinate publicului larg, una editată în 1950 şi cealaltă în 1965, poartă acest titlu. Aşa cum se precizează în introducerea celei de-a doua dintre istorii, „cei o mie de ani medievali nu au ilustrat doar un «ev al credinţei» şi nici credinţa nu este un fenomen exclusiv medieval. Catedralele au reprezentat cele mai impresionante monumente ale epocii; cel mai de seamă poem al epocii este o descriere a Infernului, a Purgatoriului şi a Paradisului; cruciadele au fost singurele acţiuni colective care au înfrăţit pentru o vreme toate neamurile; au existat eretici şi păgîni, dar agnosticismul era inexistent sau redus la tăcere; clerul era atunci mai numeros şi mai influent ca niciodată în politică, economie, filozofie şi în alte domenii ale spiritului" (Lopez (1965) 6). Sau, ca să-l citām pe un alt distins savant, „dacă prin sintagma aceasta („ev al credinţei") înţelegem că orice concepţie asupra lumii care excludea supranaturalul era profund străină minţii omului medieval, că de fapt modul de reprezentare a destinului omului şi a celui al universului era aproape în întregime o proiecţie a modelului conceput de o teologie şi o eshatologie creştine occidentalizate, nimic nu poate fi mai adevărat" (Bloch (1964) 82). Sau aşa cum observa un alt cercetător al gîndirii medievale, „dacă ar trebui să rezum în două cuvinte ceea ce cred că reprezintă mesajul esenţial al gîndirii medievale, aş spune: Este spiritul în care a reafirmat tradiţia; iar acest spirit înseamnă Credinţă şi Bucurie" (Curtius (1953) 598).

* Prima ediţie a acestui volum a fost publicată în anul 1978 (n.tr.).

Este esenţial totuşi, vorbind despre Evul Mediu ca despre un „ev al credinţei", să precizăm conotaţiile pe care le avea termenul „credinţă" în epoca medievală. Deşi deosebirea de ordin tehnic dintre „credinţa prin care crede cineva" (*fides qua creditur*) şi „credinţa în care crede cineva" (*fides quae creditur*) va apărea mai tîrziu, ea va exprima ceea ce sugera Rupert de Deutz cînd afirma superioritatea actului de „a crede în Hristos", cu alte cuvinte, „de a slăvi şi de a iubi Logosul", faţă de simplul act de „a-L crede pe Hristos", cu alte cuvinte, de a mărturisi „că El spune adevărul". Cu toate acestea, cînd teologii medievali vorbeau despre „credinţă", sensul care predomina era cel de-al doilea, cel obiectiv, în dauna celui subiectiv. Evanghelia creştină, considerată drept „singura credinţă adevărată" sau „credinţa apostolică, singura adevărată" sau „credinţa adevărată şi catolică", era obiectul „credinţei" ca act sau ca virtute. De aceea chiar şi un preot necredincios putea să le împărtăşească celorlalţi „credinţa", căci era vorba de un adevăr dat în mod obiectiv, indiferent dacă el ca persoană îl accepta sau nu. Conţinutul acestei „credinţe catolice" era rezumat în crezul atanasian. Prin urmare, cînd ne referim în volumul de faţă la „evul credinţei", folosim termenul „credinţă" cu precădere în sensul de „ceea ce se crede".

Rup. *Div. off.* 10.8 (*CCCM* 7:341)

Vezi *infra*, pp. 239-240.
Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1485) Brun. S. *Apoc.* 5.16 (*PL* 165:693)

Ecb. *Catar.* 4.3 (*PL* 195:26)

Vezi *infra*, p. 40

Un sinonim pentru „credinţă" în accepţiunea de mai sus ar fi termenul „doctrină", aşa cum apare el definit la începutul acestei lucrări. În context medieval, cuvîntul „doctrină" (*doctrina*) putea să însemne „instruire" sau chiar să rezume imperativul creştin în totalitatea lui, după cum nota Robert Pullen: „Doctrina unui preot constă în două lucruri, şi anume, puritatea credinţei şi onestitatea moravurilor". Dar însemna şi „doctrina care învaţă despre lucrurile divine", „credinţa adevărată şi doctrina cea dreaptă" ale căror hotare fuseseră stabilite de Părinţii Bisericii întregi încă de la începuturile acesteia. Aceasta era doctrina crezută, propovăduită şi mărturisită pe baza cuvîntului lui Dumnezeu. Formula biblică „Crezut-am, pentru aceea am şi grăit" făcea legătura între credinţa în adevăr şi mărturisirea adevărului ca părţi inseparabile ale aceluiaşi răspuns faţă de învăţătura lui Hristos. Din această perspectivă, Augustin era bine cunoscut pentru „credinţa inimii" şi „mărturisirea gurii sale". În vreme ce pentru creştinii din Răsărit conflictul cu Islamul a reprezentat ocazia de a afirma ceea ce credeau, propovăduiau şi mărturiseau, teologii din Apus s-au apropiat cel mai

Vezi vol. I, p. 25

Brd. Clr. *Ps.* 90.11.1 (Leclercq-Rochais 4:448); Guib. Nog. *Ord. serm.* (*PL* 156:21)
Robt. Pull. *Sent.* 7.17 (*PL* 186:928) Rich. S. Vict. *Ben. min.* 80 (*PL* 196:57)

Bern. Reich. *Dial.* 2 (*PL* 142:1090)

Ps. 115,1 ; 2Cor. 4,13

Brd. Clr. *Grad.* 4.15 (Leclercq-Rochais 3:28)

Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 25 (*PL* 177:950)

Vezi vol. II, p. 33

mult de astfel de afirmaţii atunci cînd şi-au făcut cunoscută doctrina prezenţei reale în Euharistie: în veacul al IX-lea, Gottschalk prezenta ceea ce „oricine se cuvine să creadă, să ştie, să apere şi să mărturisească"; un tratat atribuit unei alte personalităţi din secolul al IX-lea, Haimo de Halberstadt, dar scris probabil în veacul al X-lea sau al XI-lea, începea descrierea doctrinei euharistice cu următoarele cuvinte: „De aceea credem şi cu tărie mărturisim şi apărăm"; iar Baldwin, arhiepiscop de Canterbury în ultimul sfert al secolului al XII-lea, îşi declara credinţa în realitatea minunii euharistice povăţuind: „Cu inima deschisă şi cu încredere, cu hotărîre şi nestrămutare, aşadar, să apărăm, să credem şi să mărturisim".

Goth. *Corp.* (Lambot 324)

Ps. Haim. Halb. *Corp.* (*PL* 118:815-16)

Bald. *Sacr. alt.* 2.1.3 (*SC* 93:210)

Totodată, această manieră de a vorbi despre „credinţă" sau despre „doctrină" era strîns legată de folosirea termenului „teologie" în epoca medievală şi a determinat şi modul cum este întrebuinţat cuvîntul în titlul acestui volum. Căci „procesul prin care *teologia* a dobîndit semnificaţia precisă a unei înţelegeri organizate şi erudite a datelor revelaţiei a fost cît se poate de lent". Tendinţa predominantă în Evul Mediu se reflecta în folosirea termenului „a teologhisi" pentru a descrie evanghelizarea păgînilor sau în hotărîrea celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215, care a stabilit funcţia „teologului" ca fiind aceea de „a-i învăţa pe preoţi şi pe ceilalţi despre Sfînta Scriptură şi, mai presus de orice, de a le dezvălui acele lucruri care se ştie că ţin de tămăduirea sufletelor". Au existat momente cînd unii autori medievali s-au abătut de la această tendinţă şi s-au apropiat de întrebuinţarea pe care o dăm noi astăzi termenului. Ca parte a programului său de reflecţie şi speculaţie, Ioan Scotus Eriugena propunea o împărţire a înţelepciunii în patru ramuri, „teologia" avîndu-şi locul ei bine definit alături de alte domenii ale cunoaşterii şi ocupîndu-se, exclusiv sau cel puţin în principal, de „speculaţia cu privire la natura divină". El învăţase din gîndirea greacă faptul că „teologia" era, strict vorbind, această „contemplare a naturii divine"; era, pe scurt, aşa cum spusese Dionisie, „raţiunea lui Dumnezeu". Totuşi, chiar şi Eriugena urma practica mai răspîndită în epocă atunci cînd îi numea pe profeţii Vechiului Testament „teologi" sau cînd vorbea în sens mistic de „aripile teologiei interioare". O inovaţie ulterioară în înţelegerea termenului a adus-o gîndirea lui Petru Abelard, sau în orice caz a unora dintre discipolii săi, care au dat tratatelor lui titluri precum *Teologia creştină*, *Teologia*

Chenu (1966) 376

Apud DuCange (1883) 8:96

CLater. (1215) *Const.* 11 (Alberigo 216)

Hug. S. Vict. *Did.* 2.2 (Buttimer 25)

Scot. Er. *Periph.* 3.29 (*PL* 122:705)
Scot. Er. *Periph.* 2.30 (*SLH* 9:166)
Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 14 (*SC* 151:270-272)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 6.2 (*CCCM* 31:89)

Scot. Er. *Exp. C. h.* 7.3 (*CCCM* 31:108)
Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 1 (*SC* 151:202)

Este esenţial totuşi, vorbind despre Evul Mediu ca despre un „ev al credinţei", să precizăm conotaţiile pe care le avea termenul „credinţă" în epoca medievală. Deşi deosebirea de ordin tehnic dintre „credinţa prin care crede cineva" (*fides qua creditur*) şi „credinţa în care crede cineva" (*fides quae creditur*) va apărea mai tîrziu, ea va exprima ceea ce sugera Rupert de Deutz cînd afirma superioritatea actului de „a crede în Hristos", cu alte cuvinte, „de a slăvi şi de a iubi Logosul", faţă de simplul act de „a-L crede pe Hristos", cu alte cuvinte, de a mărturisi „că El spune adevărul". Cu toate acestea, cînd teologii medievali vorbeau despre „credinţă", sensul care predomina era cel de-al doilea, cel obiectiv, în dauna celui subiectiv. Evanghelia creştină, considerată drept „singura credinţă adevărată" sau „credinţa apostolică, singura adevărată" sau „credinţa adevărată şi catolică", era obiectul „credinţei" ca act sau ca virtute. De aceea chiar şi un preot necredincios putea să le împărtăşească celorlalţi „credinţa", căci era vorba de un adevăr dat în mod obiectiv, indiferent dacă el ca persoană îl accepta sau nu. Conţinutul acestei „credinţe catolice" era rezumat în crezul atanasian. Prin urmare, cînd ne referim în volumul de faţă la „evul credinţei", folosim termenul „credinţă" cu precădere în sensul de „ceea ce se crede".

Rup. *Div. off.* 10.8 (*CCCM* 7:341)

Vezi *infra*, pp. 239-240.
Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1485) Brun. S. *Apoc.* 5.16 (*PL* 165:693)

Ecb. *Catar.* 4.3 (*PL* 195:26)

Vezi *infra*, p. 40

Un sinonim pentru „credinţă" în accepţiunea de mai sus ar fi termenul „doctrină", aşa cum apare el definit la începutul acestei lucrări. În context medieval, cuvîntul „doctrină" (*doctrina*) putea să însemne „instruire" sau chiar să rezume imperativul creştin în totalitatea lui, după cum nota Robert Pullen: „Doctrina unui preot constă în două lucruri, şi anume, puritatea credinţei şi onestitatea moravurilor". Dar însemna şi „doctrina care învaţă despre lucrurile divine", „credinţa adevărată şi doctrina cea dreaptă" ale căror hotare fuseseră stabilite de Părinţii Bisericii întregi încă de la începuturile acesteia. Aceasta era doctrina crezută, propovăduită şi mărturisită pe baza cuvîntului lui Dumnezeu. Formula biblică „Crezut-am, pentru aceea am şi grăit" făcea legătura între credinţa în adevăr şi mărturisirea adevărului ca părţi inseparabile ale aceluiaşi răspuns faţă de învăţătura lui Hristos. Din această perspectivă, Augustin era bine cunoscut pentru „credinţa inimii" şi „mărturisirea gurii sale". În vreme ce pentru creştinii din Răsărit conflictul cu Islamul a reprezentat ocazia de a afirma ceea ce credeau, propovăduiau şi mărturiseau, teologii din Apus s-au apropiat cel mai

Vezi vol. I, p. 25

Brd. Clr. *Ps.* 90.11.1 (Leclercq-Rochais 4:448); Guib. Nog. *Ord. serm.* (*PL* 156:21)
Robt. Pull. *Sent.* 7.17 (*PL* 186:928) Rich. S. Vict. *Ben. min.* 80 (*PL* 196:57)

Bern. Reich. *Dial.* 2 (*PL* 142:1090)

Ps. 115,1; 2*Cor.* 4,13

Brd. Clr. *Grad.* 4.15 (Leclercq-Rochais 3:28)

Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 25 (*PL* 177:950)

Vezi vol. II, p. 33

mult de astfel de afirmații atunci cînd și-au făcut cunoscută doctrina prezenței reale în Euharistie: în veacul al IX-lea, Gottschalk prezenta ceea ce „oricine se cuvine să creadă, (Goth. *Corp.* (Lambot 324)) să știe, să apere și să mărturisească"; un tratat atribuit unei alte personalități din secolul al IX-lea, Haimo de Halberstadt, dar scris probabil în veacul al X-lea sau al XI-lea, începea descrierea doctrinei euharistice cu următoarele cuvinte: „De aceea credem și cu tărie mărturisim și apă- (Ps. Haim. Halb. *Corp.* (*PL* 118:815-16)) răm"; iar Baldwin, arhiepiscop de Canterbury în ultimul sfert al secolului al XII-lea, își declara credința în realitatea minunii euharistice povățuind: „Cu inima deschisă (Bald. *Sacr. alt.* 2.1.3 (*SC* 93:210)) și cu încredere, cu hotărîre și nestrămutare, așadar, să apărăm, să credem și să mărturisim".

Totodată, această manieră de a vorbi despre „credință" sau despre „doctrină" era strîns legată de folosirea termenului „teologie" în epoca medievală și a determinat și modul cum este întrebuințat cuvîntul în titlul acestui volum. Căci „procesul prin care *teologia* a dobîndit semnificația precisă a unei înțelegeri organizate și erudite a (Chenu (1966) 376) datelor revelației a fost cît se poate de lent". Tendința predominantă în Evul Mediu se reflecta în folosirea termenului „a teologhisi" pentru a descrie evanghelizarea păgînilor sau în hotărîrea celui de-al patrulea Conciliu de (*Apud* DuCange (1883) 8:96) la Lateran din 1215, care a stabilit funcția „teologului" ca fiind aceea de „a-i învăța pe preoți și pe ceilalți despre Sfînta Scriptură și, mai presus de orice, de a le dezvălui (CLater. (1215) *Const.* 11 (Alberigo 216)) acele lucruri care se știe că țin de tămăduirea sufletelor". Au existat momente cînd unii autori medievali s-au abătut de la această tendință și s-au apropiat de întrebuințarea (Hug. S. Vict. *Did.* 2.2 (Buttimer 25)) pe care o dăm noi astăzi termenului. Ca parte a programului său de reflecție și speculație, Ioan Scotus Eriugena propunea o împărțire a înțelepciunii în patru ramuri, „teologia" avîndu-și locul ei bine definit alături de alte (Scot. Er. *Periph.* 3.29 (*PL* 122:705)) domenii ale cunoașterii și ocupîndu-se, exclusiv sau cel (Scot. Er. *Periph.* 2.30 (*SLH* 9:166)) puțin în principal, de „speculația cu privire la natura (Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 14 (*SC* 151:270-272)) divină". El învățase din gîndirea greacă faptul că „teologia" (Scot. Er. *Exp. C. h.* 6.2 (*CCCM* 31:89)) era, strict vorbind, această „contemplare a naturii divine"; era, pe scurt, așa cum spusese Dionisie, „rațiunea lui Dumnezeu". Totuși, chiar și Eriugena urma practica mai răspîndită în epocă atunci cînd îi numea pe profeții Vechiu- (Scot. Er. *Exp. C. h.* 7.3 (*CCCM* 31:108)) lui Testament „teologi" sau cînd vorbea în sens mistic de (Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 1 (*SC* 151:202)) „aripile teologiei interioare". O inovație ulterioară în înțelegerea termenului a adus-o gîndirea lui Petru Abelard, sau în orice caz a unora dintre discipolii săi, care au dat tratatelor lui titluri precum *Teologia creștină, Teologia*

învăţaţilor şi *Teologia „Binelui suprem"*. Totuşi, cert este că „pînă spre sfîrşitul secolului al XII-lea, şi chiar mai tîrziu, s-a menţinut folosirea cuvîntului «teologie» ca sinonim pentru «Pagina Sfîntă» sau «Pagina Divină», adică Sfînta Scriptură", în timp ce noţiuni ca „doctrină sfîntă" sau „ştiinţă divină" au ajuns să desemneze activitatea
Ghellinck (1948) 92
intelectuală căreia astăzi îi atribuim numele de „teologie".

Deşi, pentru cititorul modern, semnificaţia medievală a „teologiei" ar putea constitui aspectul cel mai problematic legat de terminologia folosită în titlul volumului, totuşi pare neîndoielnic faptul că termenul „evoluţie" din acest titlu ar fi putut fi cu mult mai problematic pentru cititorul medieval. Credinţa apostolică şi catolică era „una singură" căci ea fusese statornicită o dată pentru totdea-
Petr. Ven. *Petrob.* 29 (*CCCM* 10:25)
una şi fusese transmisă prin tradiţia apostolică. De aceea, rămînea neschimbată şi neschimbătoare, şi numai ideea că ar putea să treacă printr-o schimbare, printr-o dezvoltare sau o evoluţie părea să submineze însăşi temelia continuităţii apostolice. Ereticii i-au acuzat pe ortodocşi că au adăugat fondului originar de credinţă doctrine precum cea a transsubstanţierii, de vreme ce această doctrină nu apare menţionată în nici unul dintre simbolurile vechi de credinţă; ortodocşii au fost nevoiţi să răspundă acestei acuzaţii precizînd că doctrina a fost într-adevăr prezentă
Alan. Ins. *Haer.* 1.59 (*PL* 210:263)
încă de la începuturi, dar nu a fost afirmată întrucît fusese acceptată de toţi fără să fi fost pusă în discuţie. Mai precis,
Guib. Nog. *Pign.* 1.1. (*PL* 156:612)
existau „unele lucruri care sînt crezute, dar nu sînt propovăduite", întrebări deschise asupra cărora nu exista o mărturie clară oferită de Scriptură şi de tradiţie. Astfel de semne de întrebare apăreau în doctrina despre Fecioara Maria, inclusiv în ceea ce priveşte începutul vieţii ei (dacă a fost sau nu zămislită în păcatul originar), cît şi sfîrşi-
Vezi *infra*, pp. 196-198
tul (dacă a fost sau nu înviată din morţi). Asupra unor
Guib. Nog. *Pign.* 1.3 (*PL* 156:623-624)
asemenea întrebări „nu îndrăznim să discutăm", spunea un teolog, în timp ce un altul, refuzînd să recunoască doctrina imaculatei concepţii sau să aprobe celebrarea ei, rezerva dreptul de a se pronunţa în această chestiune
Brd. Clr. *Ep.* 174.9 (Leclercq-Rochais 7:392)
„autorităţii scaunului apostolic". Judecăţi precum acestea par să sugereze că ar putea să existe un anumit tip de
Alex. Hal. *Quaest. disp.* 36.3 (*BFS* 20:636-638)
dezvoltare sau evoluţie; pornind de la ideile patristice privind dezvoltarea doctrinei despre Duhul Sfînt, Toma
Vezi vol. I, p. 225
de Aquino a apărat legitimitatea formulei *Filioque*, argumentînd că „era cuprinsă implicit în credinţa că Duhul
Tom. Aq. *S.T.* 1.36 ad. 2 (*Ed. Leon.* 4:378)
Sfînt purcede de la Tatăl" şi că acum a fost exprimată în mod explicit.

Prin urmare, cînd vorbim de „evoluţia teologiei medievale" încercăm, prin felul cum folosim termenul „teologie", să înlocuim conotaţiile moderne ale termenului cu cele care erau proprii creştinilor din Evul Mediu, dar în acelaşi timp să suprapunem concepţiile moderne legate de ceea ce era „medieval", şi mai ales noţiunea modernă de „evoluţie" privită ca schimbare şi dezvoltare, peste ideile şi învăţăturile Evului Mediu. Vom continua de asemenea, la fel ca în primele două volume, să ne concentrăm atenţia numai asupra istoriei doctrinei, chiar cu preţul neabordării unor aspecte importante şi fascinante din afara sferei doctrinare. Ca să menţionăm doar cîteva exemple, nu vom discuta despre rolul conflictului de personalitate în cariera tumultuoasă a lui Petru Abelard, nici despre ameninţările invaziei barbare care se credea că au fost respinse prin puterea Fecioarei Maria, nici despre obiceiul lui Berengarius de Tours de a se referi în mod constant la adversarul lui, Humbert de Silva Candida, folosind apelativul „burgundul acela", nici despre relatarea glacială a lui Hincmar de Reims cu privire la moartea lui Gottschalk, care se încheie cu următoarele cuvinte: „Şi cînd i s-a apropiat sfîrşitul, fraţii lui, care erau de faţă, s-au străduit să-l convingă să se lepede de judecăţile sale stricăcioase şi de părerile lui strîmbe şi să primească Sfînta Împărtăşanie. A răspuns că nu se poate lepăda de judecăţile şi de părerile lui şi că se simte pe deplin îndreptăţit să nu primească Împărtăşania. Şi astfel şi-a încheiat el o viaţă nevrednică printr-o moarte vrednică de aceasta şi s-a dus în locul pe care îl merită". Pînă şi cruciadele sînt menţionate în prezentarea noastră numai ca parte a confruntării dintre creştinătatea apuseană şi credinţele altor neamuri.

Vezi vol. I, p. 189; vol. 2, pp. 32-33

Bern. Reich. *V. Udal.* 14 (*PL* 142:1191)

Lanf. *Corp.* 16 (*PL* 150:426); Brngr. Tr. *Coen.* 12 (Beekenkamp 19)

Hinc. R. *Deit.* 19 (*PL* 125:618)

În schema generală a lucrării, volumul de faţă reia istoria doctrinei apusene începînd cu secolul al VII-lea, la fel cum volumul al doilea a prezentat doctrina răsăriteană începînd cu acelaşi secol. În Biserica de Apus această perioadă era percepută ca fiind o epocă în care „studiul literelor este pe moarte şi nimeni nu e în stare să păstreze în scris înfăptuirile prezentului". Cercetătorii moderni, deşi deplîng excesele acestei caracterizări, afirmă de comun acord că punctul unde ne începem prezentarea era profund marcat de „un reflux pe continentul european", atunci cînd „continentul vest-european se afla sub pecetea nimicitoare a unei sterilităţi intelectuale" şi a unei „decadenţe incurabile". Volumul se încheie cu secolul al XIII-lea, în punctul în care va începe volumul al patrulea. Evoluţia

Gr. Tr. *Hist. Franc.* pr. (*MGH Scrip. Mer.* 1B:1)

Auerbach (1971) 84-85

Waddell (1955) 30

Laistner (1966) 136

Lot (1961) 371

doctrinei în Apus va avea prin urmare nevoie de două volume pentru prezentarea aceleiaşi perioade care a fost acoperită de un singur volum în cazul Bisericii de Răsărit. Spaţiul amplu acordat Reformei şi complexitatea istoriei relatate în volumul de faţă justifică pe deplin această discrepanţă. Împărţirea cronologică este necesar arbitrară, la fel ca şi decizia de a include în volumul al patrulea anumite mişcări doctrinare care au început în secolele al XII-lea sau al XIII-lea, dar care se leagă atît de strîns de istoria veacurilor al XIV-lea şi al XV-lea încît este justificată prezentarea lor în volumul respectiv. Aceasta este pe scurt istoria a ceea ce am numit „catolicism ortodox în Apus" din secolul al VII-lea şi pînă în momentul cînd atît caracterul său ortodox, cît şi cel catolic au fost puse în discuţie în mod fundamental sub forma protestului, a ereziei şi în cele din urmă de către Reformă.

Vezi vol. I, pp. 356-365

1 Integritatea tradiţiei catolice

În Occidentul latin, nu mai puţin decît în Răsăritul grec sau siriac, a existat o perioadă între secolele al VII-lea şi al VIII-lea cînd doctrina creştină era definită prin autoritatea tradiţiei. „Aceasta", se spunea în încheierea unui tratat din secolul al VII-lea destinat iniţiaţilor creştini, „este adevărata deplinătate a tradiţiei catolice a credinţei; dacă o singură parte a ei va fi tăgăduită, atunci se va pierde puterea credinţei ca întreg". Tratatul era o compilaţie de citate din Părinţii Bisericii. Aşa cum mărturiseşte autorul încă de la început, el „nu propune lucruri noi neofiţilor, ci doar lămureşte sau consemnează pentru posteritate poveţele Părinţilor". „Deplinătatea tradiţiei apostolice" şi „deplinătatea credinţei" au continuat să fie o preocupare pentru toate grupările teologice. „Grija pentru păstrarea unităţii... în adevărul credinţei catolice" însemna pentru Alcuin, la sfîrşitul secolului al VIII-lea, o îmbrăţişare a învăţăturilor creştine din primele veacuri. Iar împăratul Carol cel Mare, urmînd sfaturile lui Alcuin, îndemna „să fie cercetat adevărul credinţei catolice"; însă o astfel de „cercetare" însemna pentru el ca adevărata credinţă să fie „sprijinită de cele mai solide mărturii ale Sfinţilor Părinţi" şi, în felul acesta, „susţinută fără putinţă de tăgadă". Într-un alt pasaj din aceeaşi epistolă, Carol cel Mare scria în spiritul lui Augustin: „Aceasta este credinţa catolică şi drept urmare este a noastră".

La baza acestor declaraţii de fidelitate faţă de tradiţia catolică se afla ideea că ea este un întreg unitar, întemeiat pe consensul Părinţilor ortodocşi ai Bisericii. „Acceptarea deplină a consensului catolic" era un semn de modestie creştină, după cum se spunea într-un manual din secolul al VII-lea. Beda Venerabilul se străduia să prezinte „semnificaţia... Părinţilor catolici" în comentariile sale şi vorbea despre „consensul deplin al tuturor în credinţa catolică".

Ildef. *Cog. bapt.* 96 (*SPE* 1:324)

Ildef. *Cog. bapt.* pr. (*SPE* 1:238)
Nicol. I. *Ep.* 82 (*MGH Ep.* 6:434)
Agob. *Fel.* 1 (*PL* 104:34); Radb. *Mat.* 2.3 (*PL* 120:182); Scot. Er. *Ev. In.* 3.1 (*SC* 180:200)
Alc. *Fel. haer.* 1 (*PL* 101:87-88); Rab. *Inst. cler.* pr. (Knoepfler 3)
Alc. *Ep.* 201 (*MGH Ep.* 4:334)

Car. M. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2:160)

Aug. *Trin.* 1.5 (*CCSL* 50:36)
Car. M. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2:164)

Ps. Cipr. *Abus.* 5 (*TU* 34:42)

Bed. *Gen.* pr. (*CCSL* 118A-I-2)
Bed. *H.e.* 4.17 (Plummer 239)

În epoca lui Alcuin se obişnuia să se facă referire la „deplina unanimitate a Bisericii catolice" ca fundament al doctrinei
Alc. *Fel.* 3.14 (*PL* 101:170)
ortodoxe. Această doctrină adevărată a Evangheliei, propovăduită în mod unanim de către Biserică, „strălucea cu
Alc. *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4:61)
putere în întreaga lume". Alcuin le punea în vedere adversarilor săi contrastul dintre acest consens deplin şi izolarea lor teologică; „numai voi", îi acuza el, „vă împotriviţi tuturor acestor lucruri, voi singuri aţi uzurpat preţiosul titlu
Alc. *Elip.* 4.2 (*PL* 101:287)
de *maestru*". Cu altă ocazie, le cerea să îi arate un singur
Alc. *Fel.* 1.6 (*PL* 101:132-133)
neam sau un singur oraş care să fie de acord cu ei şi nu cu Biserica universală, al cărei purtător de cuvînt era el însuşi. Şi alţi purtători de cuvînt din acele veacuri – fie ei anglo-saxoni, spanioli, italieni sau franci – ar fi fost de acord.

Totuşi, am face o greşeală să tragem de aici concluzia că toţi teologii acelor vremuri se mulţumeau doar să repete
Isid. Sev. *Exp. sac.* pr. 5 (*PL* 83:209)
şi să transmită consensul patristic. Isidor de Sevilla repeta şi transmitea învăţăturile „celor de demult" cu atîta devoţiune încît a devenit aproape obligatoriu pentru orice studiu modern asupra activităţii sale să îl califice drept „autor de compilaţii". Cu toate acestea, pînă şi imaginaţia lui teologică, deşi bine ascunsă, funcţiona în ceea ce priveşte selectarea şi aranjarea materialului bibliografic într-un
Ogara (1936) 141
„imens bazar al lumii antice". În cazul lui Beda, elementul de creativitate şi-a făcut simţită prezenţa mai clar. El se considera un „compilator" a ceea ce fusese spus de către geniul teologic al Părinţilor Bisericii, însă „a împletit totul
Bed. *Luc.* pr. (*CCSL* 120:5)
Laistner (1966) 163
într-o manieră care ridică lucrările sale teologice cu mult deasupra nivelului unei compilaţii sau catene". În ciuda faptului că nega orice notă de originalitate, el „căuta nu numai să copieze gîndurile marilor învăţaţi, ci şi să le comple-
Southern (1970) 7
teze", căci a recunoscut faptul că a „adăugat cîteva prinosuri
Bed. *Luc.* pr. (*CCSL* 120:7-8)
ale propriei lui strădanii aşa cum i-au fost revelate de Autorul luminii". Ambrozie Autpert, un benedictin din secolul al VIII-lea, în timp ce afirma că urmează „credinţa şi judecăţile catolicilor", recunoştea şi faptul că „am adăugat prin propriile mele puteri sau mai curînd prin graţia lui Dumnezeu multe lucruri care păreau să le lipsească [Părinţilor Bisericii]" în ceea ce priveşte interpretarea Apocalipsei
Ambr. Aut. *Apoc.* pr. (*CCCM* 27:5)
Sfîntului Ioan. Un alt comentariu pe marginea Apocalipsei includea rugăciunea ca Sfîntul Duh să-l facă pe autor vrednic să adauge ceva la ceea ce predecesorii lui spuse-
Beat. *Apoc.* 1.3.6 (Sanders 54)
seră în legătură cu acest text. Alcuin a compilat şi el cu aceeaşi rîvnă un număr impresionant de lucrări aparţinînd marilor scriitori ai Bisericii, urmînd consensul Părinţilor fără să introducă „nimic nou şi neacceptînd nimic

Alc. *Fel.* 1.4 (*PL* 101:131)

Levison (1946) 157

altceva decît ceea ce se găseşte în scrierile lor catolice". Totuşi, acest studiu pe care l-a consacrat „autorilor din primele veacuri" a fost cel care „a deschis calea către compararea textelor" şi către „renaşterea exerciţiilor dialectice în domeniul teologiei". Această combinaţie, în proporţii foarte diferite, între recunoaşterea autorităţii (*auctoritas*) şi reflecţiile critice independente (*ratio*) va caracteriza teologia occidentală pe întreg parcursul Evului Mediu.

Credinţa şi crezul

Symb. Ath. I (Schaff 2:66)

Vezi vol. I, p. 361

CTol. (633) *Cap.* 1 (Mansi 10:615-616)

CAut. (670) (*MGH Conc.* 1:220)

Bonif. *Serm.* 1.1 (*PL* 89:843)

Bed. *Gen.* 2 (*CCSL* 118A:105)

Hinc. R. *Deit.* 2 (*PL* 125:514)

„Oricine voieşte să fie mîntuit trebuie mai presus de toate să îmbrăţişeze credinţa catolică." Această declaraţie care deschidea crezul atanasian a fost reafirmată în mărturisirea de credinţă adoptată de cel de-al patrulea Conciliu de la Toledo din 633; autoritatea crezului a fost de asemenea confirmată la cel de-al doilea Sinod de la Autun în jurul anului 670; iar în primul paragraf al colecţiei de predici atribuite lui Bonifaciu misionarul, de la mijlocul secolului următor, era parafrazată aceeaşi declaraţie din introducerea crezului atanasian. Prin aceste cuvinte se afirma că versiunea autorizată a doctrinei ortodoxe definite de către Părinţi şi conciliile Bisericii era dreapta măsură a autenticei credinţe creştine. Orice credincios adevărat trebuia să se supună acestei „reguli a credinţei catolice şi a adevărului catolic". Integritatea tradiţiei catolice era asigurată de regula credinţei.

Vezi vol. I, p. 130

Ambr. Aut. *Apoc.* 2 (*CCCM* 27:102)

Aug. *Fid. et symb.* (*PL* 40:181-96)

Beat. *Elip.* 1.87 (*PL* 96:946-947)

Isid. Sev. *Orig.* 6:57-58 (*PL* 82:257)

Bed. *H.e.* 4.17 (Plummer 239)

Indiferent ce ar fi însemnat expresia „regula credinţei" în utilizarea Părinţilor, se pare că în epoca despre care vorbim era de obicei identificată cu cele cîteva crezuri mărturisite de Biserică. O denumire obişnuită pentru crez era aceea de „simbol", aşa cum apare în titlul lucrării lui Augustin *Despre credinţă şi crez* (*De fide et symbolo*), care era frecvent citată la începutul Evului Mediu. Se ştia că denumirea vine din greacă şi că înseamnă „semn". Întrucît discipolii urmau să se răspîndească în toată lumea, s-au văzut nevoiţi să formuleze acest semn al învăţăturii lor; el cuprindea „mărturisirea Sfintei Treimi, unitatea Bisericii şi întreaga taină a dogmei creştine". Ceea ce prin tradiţie a transmis Hristos discipolilor săi în timpul existenţei sale pămînteşti tot prin tradiţie au transmis şi ei mai departe Bisericii sub forma simbolului credinţei, iar „urmaşii lor, Părinţii apostolici, în şase concilii ecumenice... şi în alte sinoade catolice, confirmate de Sfîntul

Hinc. R. *Deit.* 11 (*PL* 125:561)

Ildef. *Cog. bapt.* 133 (*SPE* 1:366-368)
Prim. *Scar.* 32 (Jecker 70)
Bonif. *Serm.* 5.3; 15.4 (*PL* 89:853; 870); Aud. *V. Elig.* 2.16 (*MGH Scrip. Mer.* 4:705) Isid. Sev. *Sent.* 1.21.1 (*SPE* 2:287); Beat. *Elip.* 1.36 (*PL* 96:913-914); CFr. (794) *Cap* 33 (*MGH Conc.* 2-I:169)
Alc. *Ep. Beat.* (Levison 320)

Ps. 111,3 (Vulg.)

Isid. Sev. *Sent.* 2.5.2 (*SPE* 2:310)

Alc. *Fel.* 2.3 (*PL* 101:148)
Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:157) Ambr. Aut. *Apoc.* 2 (*CCCM* 27:166-167)

Isid. Sev. *Orig.* 8.2.4 (*PL* 82:296)

Iul. Tol. *Aet. sext.* 2.14 (*PL* 96:568)

Ambr. Aut. *Vic. virt.* 11 (*PL* 40:1097)

Ambr. Aut. *Apoc.* 1 (*CCCM* 27:28)

Isid. Sev. *Sent.* 2.2.13 (*SPE* 2:307); Ambr. Aut. *Apoc.* 2 (*CCCM* 27:119)

Bed. *Ep.* 15 (*PL* 94:709); Bonif. *Serm.* 6.2 (*PL* 89:856)
Alc. *Ep.* 268 (*MGH Ep.* 4:426)

Scaun", au perpetuat la rîndul lor această învăţătură. Literatura misionară din secolul al VIII-lea cerea ca simbolul împreună cu Rugăciunea Domnească (ce continua să se bucure de o atenţie specială) să fie învăţate obligatoriu de către cei care se converteau la creştinism. Aceste două texte, în care „este cuprinsă toată Scriptura", le erau suficiente copiilor Bisericii, întrucît ele rezumau întreaga lege a Evangheliei. O modalitate de referire la crez putea fi aşadar „simbolul păcii catolice", aşa cum se cînta şi se mărturisea în Biserică. Funcţia simbolului ca mărturisire a credinţei îi conferea statutul de autoritate doctrinară. Psalmistul spusese că „mărturisire şi măreţie sînt lucrurile Lui", ceea ce însemna că putinţa de a face o mărturisire de credinţă nu stă în puterile omeneşti, de vreme ce nimeni nu a împlinit vreo lucrare bună care să-l îndreptăţească să primească mărturisirea de credinţă; ea trebuie să fie un dar al harului divin.

Ceea ce mărturisea şi credea Biserica era „credinţa tuturor catolicilor", care era, la rîndul ei, ceea ce propovăduiseră apostolii. Credinţa, învăţătura şi mărturisirea erau strîns legate. Să crezi însemna să accepţi ceea ce nu se vede, aşa încît credinţa putea fi definită ca fiind „aceea prin care credem cu adevărat ceea ce nu sîntem în stare să vedem". A fost uşoară trecerea de la această definiţie subiectivă la folosirea cuvîntului „credinţă" nu în sensul actului de a crede, ci în ceea ce priveşte conţinutul lui, şi anume relaţia dintre Dumnezeu şi om. „Definiţia credinţei creştine" ţinea de lucruri trecute care erau relatate în mesajul evanghelic, şi de lucruri viitoare, în care nădăjduiau credincioşii. „Cei care aderă la credinţa creştină" era o caracterizare ce putea fi aplicată chiar şi acelor membri ai Bisericii care negau o astfel de adeziune prin modul lor de viaţă, iar formularea „cei care nu încalcă credinţa despre Hristos şi Biserică" se putea folosi pentru credincioşii ortodocşi. Deşi se putea face distincţia între „credinţă" şi „doctrină", ca de pildă atunci cînd Isidor vorbea despre cei care „sînt creştini numai în credinţă, dar în lucrarea lor se despart de doctrina creştină", modelul întrebuinţării acestor caracterizări era determinat de practica numirii doctrinei creştine drept „credinţă" sau „credinţa catolică" în sensul acelei învăţături cu care trebuia să fii de acord în ceea ce spui sau scrii. Alcuin a scris un tratat (pierdut acum) despre „credinţa catolică" în care se referea la credinţa în acest sens dogmatic ca fiind cea despre care se spune în Noul Testament: „Fără credinţă

Evr. 11,6
Alc. *Trin.* 1.1 (*PL* 101:14)
Alc. *Fel.* 6.8 (*PL* 101:209); Car. M. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2:158)
Alc. *Fel.* 1.3 (*PL* 101:130)
Alc. *Ep. Beat.* (Levison 321)
Alc. *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4:61)
Fapte 2,42
Iul. Tol. *Naum.* 22 (*PL* 96:717)
Ildef. *Itin. des.* 9 (*SPE* 1:386)
Ambr. Aut. *Luc.* (*PL* 95:1530-1531)
Isid. Sev. *Sent.* 3.36.1 (*SPE* 2:473)
Ps. Cipr. *Abus.* 10 (*TU* 34:56); Alc. *Ep.* 280 (*MGH Ep.* 4:437)
Ps. Cipr. *Abus.* 1 (*TU* 34:33)
Bed. *Act.* 1 (Laistner 6)
Vezi vol. II, p. 277
Isid. Sev. *Sent.* 3.10.1 (*SPE* 2:432)
Aldh. *Virg.* 2 (*MGH Auct. Ant.* 15:230)
Isid. Sev. *Orig.* 8.2.1 (*PL* 82:295) Isid Sev. *Orig.* 6.19.58 (*PL* 82:257); Ambr. Aut. *V. Pald.* 3 (*MGH Scrip. Lang.* 549); Beat. *Elip.* 1.62 (*PL* 96:931) Ambr. Aut. *Apoc.* 4 (*CCCM* 27:361); Beat. *Apoc.* 2.1.54 (Sanders 168)
Vezi vol. II, pp. 95-103

nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu". El considera că singura modalitate de a evita greșeala este viața „între zidurile credinței catolice". Sfințenia credinței catolice urma să fie apărată împotriva ereziei.

Relația dintre „credință" și „doctrină" în accepțiunea lui Alcuin apare limpede în formule precum „doctrina catolică propovăduiește" sau în felul cum definește el erezia: „orice doctrină care se găsește în afara zidurilor credinței Bisericii și a doctrinei apostolilor". Totuși, chiar și atunci cînd nu se făcea o astfel de distincție între termeni, „învățătura apostolilor", un concept aparținînd Noului Testament, era legată de „hotărîrile și canoanele Părinților ortodocși" din structura autorității Bisericii. Apostolii erau izvorul de unde Biserica avea să-și tragă doctrina. Un element important în definirea termenului „doctrină" era deosebirea dintre ea și „fapte", „viață" sau „lucrare". Cel ce propovăduia învățătura creștină trebuia să fie „o pildă vie atît în doctrină, cît și în viață", căci prima fără cea de-a doua îl făcea pe om trufaș, iar cea de-a doua fără prima îl făcea inutil. Episcopul trebuia să dovedească prin „lucrarea sa" ceea ce îi învăța pe alții „atunci cînd vorbea despre doctrină". O discrepanță între faptele episcopului și cuvintele sale de învățătură i-ar fi putut face pe ascultători să-i disprețuiască „doctrina". Beda Venerabilul le amintea ascultătorilor săi că în Noul Testament regula era: „Mai întîi să faci și apoi să propovăduiești"; căci așa cum spuseseră și teologii din veacurile precedente, practica se afla la temelia teoriei. Ca să-și dovedească eficiența, doctrina avea nevoie de sprijinul harului divin, căci fără aceasta ajungea la urechile ascultătorului, dar niciodată la inima lui. Dar cu ajutorul harului, „dogmele divine" deveneau un mijloc de cultivare a vieții spirituale a copiilor Bisericii. În felul acesta cuvîntul „dogmă", care fusese folosit ca termen pentru desemnarea opiniilor filozofice, putea să devină acum un sinonim pentru „doctrina creștină", deși se obișnuia de asemenea să se vorbească despre „dogmele pervertite" ale ereticilor.

Doctrina creștină a fost transmisă de la o generație a Bisericii la alta sub forma tradiției ortodoxe. Prelații din insulele britanice reuniți la Conciliul de la Hatfield în 680 au invocat tradiția în sprijinul poziției definite drept ortodoxe împotriva monotelismului „așa cum, prin tradiție, Domnul nostru Iisus Hristos cel întrupat a dat mai departe [învățătura] ucenicilor săi, cei care l-au văzut cu ochii lor și i-au auzit predicile, și așa cum prin tradiție a fost dată

mai departe de crezul Sfinților Părinți, precum și de toate sfintele concilii universale și de toți marii propovăduitori ai Bisericii catolice". Acest decret a fost considerat de Beda drept „consensul unanim al tuturor celor care îmbrățișează credința catolică". Cînd și-a asumat el însuși sarcina de a face comentarii pe marginea Scripturii, a insistat să prezinte lămuririle care fuseseră „transmise prin tradiție de către Părinți". Mai mult, a instituit o regulă ca toți cei trimiși să-i evanghelizeze pe evrei și pe păgîni să „propovăduiască acele lucruri pe care Biserica le-a primit și le-a învățat de la apostoli", căci oricine încerca să propovăduiască „din proprie inițiativă" ceva nou și diferit nu era vrednic să învețe și să predice în Biserică. Un învățător ortodox era, în opinia lui Isidor, „unul care crede ceea ce se cuvine și care trăiește așa cum crede". Potrivit originii grecești a cuvîntului „ortodox", un asemenea învățător este „un om care îi aduce laudă [lui Dumnezeu] așa cum se cuvine și care nu poate fi vrednic de acest nume dacă trăiește altfel decît crede".

CHat. (680) *apud* Bed. *H.e.* 4.17 (Plummer 239)

Vezi *supra*, p. 40

Bed. *Luc*. pr. (*CCSL* 120:7-8)

Bed. *Temp*. (*CCSL* 119A:200); Beat. *Elip*. 115 (*PL* 96:903)

Isid. Sev. *Orig*. 7.14.5 (*PL* 82:294)

Tot etimologia greacă se află și la baza definiției pe care o dă Isidor cuvîntului „catolic", care este, spune el, sinonim cu „universal sau general". Într-un alt pasaj, din tratatul său intitulat *Origini*, explică: „Catolic [înseamnă] universal, adică, în acord cu întregul". Diferența dintre Biserica catolică și „adunările nelegiuite ale ereticilor" este aceea că Biserica se extinde în lumea întreagă, în vreme ce adepții uneia sau alteia dintre falsele doctrine se limitează la cîteva regiuni. Această deosebire avea să fie citată de către apărătorii doctrinei catolice împotriva urmașilor spanioli ai lui Isidor, care susțineau la rîndul lor: „Credem și mărturisim Sfînta Biserică catolică, răspîndită în întreaga lume prin propovăduirea apostolilor... printre catolici, și nu printre eretici". În Anglia lui Beda, conflictul dintre universal și particular, deși diferit din punct de vedere dogmatic de cel din Spania, includea și aspectul catolicității, așa încît „în *Istoria bisericească*, prin portretele pe care le schițează bărbaților și femeilor, Beda urmărește să răspundă la două întrebări centrale: sînt ei catolici ?; se manifestă faptele lor în deplină armonie cu credința lor ?". Vorbind despre un teolog din trecut, Ambrozie Autpert spunea că „nu trebuie să judecăm greșit după epoca în care a scris, ci trebuie să ne străduim să aflăm dacă ceea ce a scris este adevărat și catolic sau fals și eretic". Căci, potrivit lui Beda, „numai în această unitate numită «catolică» este deschisă tuturor poarta vieții".

Isid. Sev. *Orig*. 7.14.4 (*PL* 82:294); Ambr. Aut. *Apoc*. 7 (*CCCM* 27:570); Beat. *Apoc*. 2. pr. 1.2 (Sanders 102)

Isid. Sev. *Orig*. 8.1.1. (*PL* 82:293-294); Isid Sev. *Sent*. 1.16.6 (*SPE* 2:271)

Vezi *infra*, p. 80

Fel. *apud* Alc. *Fel*. 1.4 (*PL* 101:130)

Carroll (1946) 67

Ambr. Aut. *Apoc*. 6 (*CCCM* 27:465)

Bed. *Gen*. 1 (*CCSL* 118A:69)

Urmaşul spiritual al lui Beda, Alcuin din York, se declara cu mîndrie „catolic, născut şi crescut în Biserica catolică", fiind convins că mîntuirea nu poate exista în afara „adevărului Bisericii".

Alc. *Elip.* 1.14 (*PL* 101:250); Alc. *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4:269)
Alc. *Elip.* 3.12 (*PL* 101:279)

Pentru Alcuin, la fel ca şi pentru predecesorii săi din secolele al VII-lea şi al VIII-lea, acest „adevăr al Bisericii" era cel care fusese definit de către Părinţii Bisericii. „Smerenia lui Alcuin faţă de Părinţi" a fost tema dominantă şi metoda preferată a teologiei sale. În toate chestiunile doctrinare el spunea: „Vreau să păşesc pe urmele Sfinţilor Părinţi, neadăugînd şi nescoţînd nimic din sfintele lor scrieri". Ei au devenit Părinţii Bisericii în virtutea faptului că „ne-au născut întru Hristos" prin devotamentul lor faţă de învăţătura creştină autentică. Prin urmare, nu am greşi cu nimic dacă ne-am hotărî să rămînem „în compania unor astfel de oameni pe tărîmul credinţei catolice", căci dincolo de acest tărîm se află duşmanii credinţei. Sau, ca să folosim o altă metaforă, mărturia Părinţilor Bisericii este „drumul central al doctrinei apostolice", de fapt, „calea regală". Pelerinul poate să călătorească în siguranţă pe acest drum; dar dacă s-ar abate „la dreapta sau la stînga", s-ar rătăci „pe potecile ocolite ale noilor idei de un fel sau altul". Compilaţia de citate din scrierile Părinţilor putea fi considerată drept metoda teologică potrivită, graţie sistemului autoritar al verificării doctrinei, în cadrul căruia se credea că ei deţin poziţia unor martori echilibraţi şi veridici în privinţa doctrinei ortodoxe.

Kleinclausz (1948) 212

Alc. *Ep. Beat.* (Levison 322); Episc. Fr. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2-I:156); Ambr. Aut. *Apoc.* 9 (*CCCM* 27:761)

Alc. *Fel.* pr. (*MGH Ep.* 4:337)

Alc. *Ep.* 137 (*MGH Ep.* 4:211)

Un catalog al Părinţilor folosiţi drept martori probabil că ar include, dacă am căuta pînă la capăt, majoritatea numelor, dacă nu toate scrierile, care apăreau în compilaţii similare de texte patristice din Răsărit. Avînd în vedere neputinţa larg răspîndită atît în Apus, cît şi în Răsărit de a citi în limba celeilalte părţi şi de a-i înţelege pe autorii celeilalte părţi, nu este deloc surprinzător faptul că Părinţii latini predominau în compilaţiile occidentale. De pildă, Ciprian, „renumitul doctor şi maestrul făcător de minuni" al Bisericii, era citat din plin. Dacă un anumit Părinte latin, precum Ieronim, scrisese despre una dintre cărţile Bibliei, atunci era de la sine înţeles că un comentariu pe marginea acelei cărţi avea să citeze masiv din lucrarea respectivă. Papa Leon I, un autor latin foarte apreciat şi de către teologii greci ai acestei epoci, era aclamat ca „un om pe deplin devotat credinţei catolice şi unanim recunoscut pentru elocinţa sa atunci cînd vorbeşte despre relaţia dintre cele două firi ale lui Hristos,

Vezi vol. II, pp. 49-50

Iul. Tol. *Prog. fut.* 2.36 (*PL* 96:495-496)
Iul. Tol. *Prog. fut.* 1.13-15 (*PL* 96:467-472)

Beat. *Apoc.* pr. 2-3 (Sanders 2-5); Alc. *Ep.* 251 (*MGH Ep.* 4:407)

Vezi vol. II, pp. 91-92

Alc. *Fel. haer.* 39 (*PL* 101:103)
Vezi vol. I, pp. 330-334
Vezi vol. I, pp. 348-349 Alc. *Fel.* 1.19 (*PL* 101:143)

divină şi umană". În ciuda polemicii sale cu Augustin, Cassian era citat, datorită faptului că îmbrăţişase consensul Bisericii, ca o autoritate în ceea ce priveşte „credinţa catolică". Însă caracteristica cea mai însemnată a recursului la autoritatea patristică în aceste veacuri a fost modelul prin care ecoul unei generaţii a devenit vocea generaţiei următoare: teologi care nu doriseră să facă altceva decît să repete ceea ce afirmaseră Părinţii au fost ei înşişi ridicaţi pe soclu alături de Părinţi. Grigore cel Mare, deşi nu a făcut decît să reia teoria lui Augustin, era „cel mai citit dintre Părinţii Bisericii de Apus". Era „remarcabil printre autorii Bisericii", lăudat pentru elocinţa şi pentru credinţa lui. În cadrul controverselor din secolul al IX-lea pe marginea Euharistiei, Grigore a ajuns să fie citat ca o autoritate de prim rang, ca şi Beda Venerabilul. La mai puţin de două decenii de la moartea sa, Isidor de Sevilla, docilul „compilator" al autorităţilor precedente, era desemnat drept „cel mai recent giuvaer al Bisericii catolice" şi „cel mai învăţat dintre oameni acum în amurgul vremii", iar operele lui teologice s-au bucurat de „cea mai mare preţuire" de-a lungul veacurilor care au urmat.

Harnack (1931) 3:259
Ambr. Aut. *Apoc.* 7 (*CCCM* 27:602)
Paulin. Aquil. *Fel.* 3.2.7 (*PL* 99:463); Adr. I. *Ep. episc. Hisp.* (*MGH Conc.* 2-I:125)
Radb. *Corp.* 9 (*CCCM* 16:60) Radb. *Corp.* 9 (*CCCM* 16:53-54); Rup. *Div. off.* 3.20 (*CCCM* 7:93)

CTol. (653) (Mansi 10:1215)
Alc. *Elip.* 2.8 (*PL* 101:266)
Ambr. Aut. *Assump.* 3 (*PL* 39:2130)

Deşi printre Părinţii citaţi se numărau învăţătorii ortodocşi atît ai Răsăritului, cît şi ai Apusului, cum ar fi de pildă Ioan Hrisostom, Augustin a fost sursa principală folosită direct sau indirect în secolele al VII-lea şi al VIII-lea – ca şi în cel de-al IX-lea şi în veacurile următoare – pentru înţelegerea doctrinei Bisericii, „adesea chiar şi fără a-i fi menţionat numele". Cînd doctrina în discuţie era dogma Sfintei Treimi, era cît se poate de firesc să fie citate „argumentele pe care Părintele Augustin le considera de primă însemnătate în cărţile sale despre Sfînta Treime" sau să fie citaţi „Augustin şi ceilalţi teologi ortodocşi" ca autorităţi în doctrina trinitară. Dar nici în exegeza asupra Bibliei nu era mai puţin important, aşa cum spune Beda, să fie incluse „mărturii ale preafericitului Augustin", ca şi ale altor Părinţi ai Bisericii. Aşa spre exemplu, o întreagă lucrare aparţinînd lui Beda Venerabilul, *Prezentare alegorică a Cîntării Cîntărilor*, a fost compilată din scrierile lui Grigore cel Mare, care la rîndul lui se inspirase din scrierile lui Augustin. Iulian de Toledo, „cel mai de seamă teolog dintre episcopii vizigoţi ai Spaniei", îl considera pe Augustin drept „doctorul eminent"; iar atunci cînd a scris despre aparentele contradicţii din Vechiul şi Noul Testament, a oferit citate din Augustin şi Grigore. Din astfel de citate şi din cataloagele manuscriselor aflate în

Iul. Tol. *Prog. fut.* 3.5 (*PL* 96:499-500); Elip. *Ep.* 1.10 (*PL* 96:865)

Bed. *Gen.* 1 (*CCSL* 118A:53)

Alc. *Trin.* pr. (*MGH Ep.* 4:415)

Hinc. R. *Deit.* 1 (*PL* 125:489)

Bed. *Luc.* pr. (*CCSL* 120:10)

Bed. *Cant.* 7 (*PL* 91:1223-1236)
Vezi vol. I, pp. 360-361

Murphy (1951) 361

Iul. Tol. *Prog. fut.* 1.9-12 (*PL* 96:464-466)

Iul. Tol. *Antikeim.* (*PL* 96:595-704)

bibliotecile mănăstirilor reiese clar rolul dominant pe care l-a jucat Augustin în viaţa intelectuală şi teologică a Evului Mediu timpuriu. În perioada carolingiană el era aclamat de către Servatus Lupus drept „un autor de mare blîndeţe şi reputaţie", „un om cu o strălucire divină a minţii", „Augustin, despre care nu pot să spun dacă era mai de preţ pentru conţinutul sau pentru stilul său".

Serv. Lup. *Ep.* 4 (*MGH Ep.* 6:14)
Serv. Lup. *Ep.* 5 (*MGH Ep.* 6:15-16)
Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:634)

Calitatea principală a lui Augustin şi a celorlalţi Părinţi ortodocşi era loialitatea faţă de tradiţia primită. Anatema apostolică pronunţată împotriva oricui, fie el şi „un înger din cer", care ar vesti „altă Evanghelie decît aceea pe care v-am vestit-o" prin tradiţie reprezenta, atît în Răsărit, cît şi în Apus, o interdicţie a oricărei inovaţii teologice. Textul în limba latină al Noului Testament recomanda ca „înnoirile terminologice" (*novitates vocum*), să fie evitate. În acest context, ereticii puteau fi definiţi drept „aceia care născocesc cu plăcere noi tălmăciri pentru ei înşişi şi nu se mulţumesc cu dogma Sfinţilor Părinţi". Părinţi de talia lui Leon afirmaseră că „naşterea... lui Hristos... trece dincolo de orice înţelegere" şi prin urmare „ce îşi închipuie că înţeleg aceşti noi tălmaci ai tainelor lui Dumnezeu" cînd aceste taine au fost ascunse „Părinţilor din vechime şi învăţaţilor catolici?". Cel care nega, de pildă, consensul acestor învăţaţi catolici cu privire la doctrina despre Fecioara Maria era respins, fiind catalogat drept „născocitorul unei noi rătăciri". Dar pînă şi cei denunţaţi în cele din urmă drept eretici nutreau un devotament faţă de „doctrina apostolică" şi „credinţa catolică" şi o antipatie faţă de „orice înnoire", fiind posibil să se facă apel la ei „pentru a nu îngădui să se ivească nimic nou, nimic contrar tradiţiilor apostolice".

Gal. 1,8-9
Vezi vol. II, p. 37
Ambr. Aut. *Apoc.* pr. (*CCCM* 27:7); Alc. *Ep. Beat.* (Levison 318-319)
1Tim. 6, 20 (Vulg.)
Alc. *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4:272)
Alc. *Ep. Beat.* (Levison 322)
Leon M. *Serm.* 10.4 (*SC* 22:174)
Alc. *Fel. haer.* 41 (*PL* 101:104)
Ildef. *Virg. Mar.* 2 (*SPE* 1:57)
Alc. *Ep. Beat.* (Levison 318-319)

Din punct de vedere etimologic, termenul „erezie" provenea din cuvîntul grecesc „alegere"; aşadar, ereticii erau cei care alegeau „o dogmă pervertită" de dragul căreia se retrăgeau din frăţia Bisericii ortodoxe. O astfel de retragere din unitatea catolică era caracteristică şi „schismaticilor", iar deosebirea dintre schismă şi erezie se făcea uneori, dar nu întotdeauna; era chiar posibil să se facă referire la simonie ca fiind o „erezie". Erezia a fost cea de-a doua dintre furtunile care s-au abătut asupra Bisericii, prima fiind cea a păgînilor, iar a treia cea a falşilor creştini. Întrucît ereticii violau unitatea catolică şi, în consecinţă, „îl iubeau pe Hristos cu o iubire păcătoasă", ei nu meritau un loc legitim în familia creştină. Asemenea prietenilor lui Iov, ei erau ipocriţi şi propovăduiau „dogmele perverse".

Isid. Sev. *Orig.* 8.3.1 (*PL* 82:296); Rab. *Inst. cler.* 2.58 (Knoepfler 175)
Aldh. *Virg.* 8 (*MGH Auct. Ant.* 15:236)
Vezi vol. I, p. 90
Beat. *Apoc.* 2. pr. 7.1-7 (Sanders 129-130); Beat. *Elip.* 2.30 (*PL* 96:995); Ambr. Aut. *Apoc.* 9 (*CCCM* 27:726); Hinc. R. *Deit.* 11 (*PL* 125:561-62)
Iul. Tol. *Naum* 61 (*PL* 96:734); Ambr. Aut. *Apoc.* 4 (*CCCM* 27:333)
Leand. Sev. *Laud. eccl.* (*PL* 72:896)
Isid. Sev. *Proëm.* (*PL* 83:163)

Isid. Sev. *Sent.* 1.16.3 (*SPE* 2:270); Agob. *Fel.* 2 (*PL* 104:35)
Iul. Tol. *Naum.* 51 (*PL* 96:730); Bed. *Marc.* 3 (*CCSL* 120:552); Ambr. Aut. *Apoc.* 6 (*CCCM* 27:508-509)

Deşi Biserica îi tolera cu răbdare pe „cei din sînul ei care duc o viaţă greşită", în schimb îi respingea şi îi excomunica pe cei „care au o credinţă greşită". Unii duşmani ai Bisericii trăiau fără să primească Sfintele Taine şi în afara frăţiei Bisericii, în vreme ce alţii trăiau în afara frăţiei, dar primind Sfintele Taine. Însă cei mai periculoşi erau cei care trăiau în sînul Bisericii şi primeau Sfintele ei Taine, dar cu toate acestea erau duşmani; aceştia erau ereticii. Ei nu ezitau cîtuşi de puţin să-şi insereze propriile doctrine în scrierile Părinţilor ortodocşi. Totuşi, era important să se recunoască faptul că avîntul ereziei a determinat uneori Biserica ortodoxă să-şi clarifice doctrina, ceea ce ar fi putut să nu se întîmple niciodată dacă duşmanii ei nu ar fi făcut necesară o astfel de clarificare.

Isid. Sev. *Sent.* 3.12.7 (*SPE* 2:435)
Bed. *E. et N.* 3 (*CCSL* 119A:377); Isid. Sev. *Sent.* 1.16.5 (*SPE* 2:270-271); Hinc. R. *Deit.* pr. (*PL* 125:481-482); Scot. Er. *Praed.* 1.3 (*PL* 122:359)

Nici ereticii nu erau întotdeauna consecvenţi în felul cum se raportau la credinţa catolică, fiindcă uneori un teolog care greşea grav în privinţa unor doctrine fundamentale putea, amestecînd „mierea" cu „otrava" sa, să fie şi el un martor al ortodoxiei. În timp ce scria împotriva unei poziţii pe care o denunţa drept eretică, Alcuin a putut să folosească scrierile lui Origen, dar numai acolo unde acesta fusese în acord cu Părinţii ortodocşi. Printre teologii spanioli, ca şi printre teologii ortodocşi în general, doctrine origeniste precum restaurarea tuturor făpturilor create, inclusiv diavolul, la demnitatea lor originară erau respinse, fiind considerate „adevărate sacrilegii". Dar în Spania se putea vorbi despre ceea ce „Origen, învăţatul, propovăduieşte în dogmele sale" chiar şi în domeniul eshatologiei. Unii teologi au izbutit să lămurească anumite dificultăţi exegetice citind „explicaţiile găsite la Origen". S-ar părea că definiţia regulei credinţei era considerată atît de limpede şi de sigură încît pînă şi un eretic precum Origen putea fi studiat şi citat fără a deveni o ameninţare la adresa integrităţii tradiţiei catolice.

Ambr. Aut. *Apoc.* pr. (*CCCM* 27:5)

Alc. *Fel.* pr. (*MGH Ep.* 4:337); Alc. *Fel.* 2.8 (*PL* 101:152-153)
Ambr. Aut. *Apoc.* 1:6 (*CCCM* 27:52; 544-545)
Vezi vol. I, pp. 168-169
Ildef. *Cog. bapt.* 96 (*SPE* 1:324); Beat. *Apoc.* 11.413-14 (Sanders 601)
Iul. Tol. *Prog. fut.* 2.28 (*PL* 96:490)
Iul. Tol. *Antikeim.* 1.37 (*PL* 96:614); Amal. *Off.* 3.44.1 (*ST* 139:381); Guib. Nog. *Laud. Mar.* 6 (*PL* 156:554)

După ce afirmă că „oricine voieşte să fie mîntuit trebuie mai presus de toate să îmbrăţişeze credinţa catolică", crezul atanasian precizează cele două dogme cardinale care alcătuiesc miezul acestei credinţe. „Iar credinţa catolică este aceasta", se spune în continuare, „că noi îl preaslăvim pe Unul Dumnezeu în Treime"; iar într-un alt articol se adaugă: „Şi trebuie pentru mîntuirea veşnică să credem cu toată tăria în întruparea Domnului nostru Iisus Hristos". Taina Treimii şi cea a persoanei Dumnezeu-Omului au reprezentat regula credinţei Bisericii catolice, iar adeziunea ortodoxă faţă de aceste taine a determinat integritatea

Symb. Ath. 1 (Schaff 2:66)
Symb. Ath. 3 (Schaff 2:66)
Symb. Ath. 29 (Schaff 2:68)

Agob. *Fel.* 3 (*PL* 104:35)

tradiţiei catolice. Semnul distinctiv al autenticului „creştin catolic" era prin urmare acela că „el păstrează cu sfinţenie adevărata credinţă în Treime şi condamnă gîndirea pervertită a ereticilor". Biserica catolică era acea comunitate „care rămîne credincioasă unui singur Domn ca soţului ei legitim". Grija pentru păstrarea acestei loialităţi trinitare – ca de pildă atunci cînd Beda, în temeiul precedentului patristic, descoperă doctrina Treimii în primele două versete ale Bibliei – a dominat creştinătatea latină occidentală de-a lungul Evului Mediu timpuriu, în parte din cauza menţinerii arianismului indigen în rîndul vizigoţilor şi al altor triburi germanice.

Ambr. Aut. *Purif.* 5 (*PL* 89:1295-1296)

Bed. *Gen.* 1 (*CCSL* 118A:7)

Din cauza acestei ameninţări, dar mai ales din cauza teologiei bizantine, Carol cel Mare i-a încredinţat lui Alcuin misiunea de a face o prezentare amănunţită a credinţei Bisericii cu privire la această chestiune fundamentală. Cu excepţia concepţiei specific apusene despre purcederea Duhului Sfînt nu numai din Tatăl, ci atît din Tatăl, cît şi din Fiul, rezumatul lui Alcuin relua în termeni cît se poate de convenţionali ceea ce creştinii din Răsărit, ca şi cei din Apus, predicau despre Treime. De pildă, repeta principiul-standard – care avea o importanţă specială în contextul polemic în care scria – potrivit căruia „oriunde citim în Sfînta Scriptură «singur Dumnezeu», nu trebuie să înţelegem că se referă la una dintre persoanele Sfintei Treimi, ci la întreaga Sfîntă Treime". Chiar şi atunci cînd, mai tîrziu în secolul al IX-lea, dezbaterea teologică s-a îndreptat către problema prezenţei reale în Euharistie, „calea Părinţilor" în cristalizarea doctrinei Treimii continua să reprezinte un punct central de referinţă teologică; iar jurămîntul de hirotonire care se rostea în veacul al IX-lea se deschidea cu o mărturisire de credinţă în Sfînta Treime.

Alc. *Ep.* 257 (*MGH Ep.* 4:414-415)

Alc. *Trin.* 2.18 (*PL* 101:35)

Radb. *Corp.* 9 (*CCCM* 16:56)
Hinc. R. *Ep.* 1 (*MGH Ep.* 8:1)

La baza dogmei Treimii se aflau, ca şi la începuturile ei, anumite axiome cu privire la natura imuabilă a divinităţii, care au continuat să fie considerate de la sine înţelese mult timp după ce premisele lor filozofice nu au mai fost considerate astfel în mod explicit. În introducerea *Sentinţelor* lui Isidor apare o prezentare a naturii absolute a lui Dumnezeu, care nu poate fi schimbată; căci deşi făptura creată supusă schimbării este bună, nu este binele suprem, pe care îl poate întruchipa numai Dumnezeu în firea sa imuabilă. Imuabil şi veşnic, Dumnezeu transcende timpul, neavînd nici trecut, nici viitor, ci doar un prezent etern în sine însuşi, de vreme ce toate lucrurile sînt cuprinse în conştiinţa lui veşnică. Principalul pasaj citat de Părinţi în

Ambr. Aut. *Apoc.* 3; 7; 9 (*CCCM* 27:181; 628; 678)

Isid. Sev. *Sent.* 1.1.1 (*SPE* 2:226)

Isid. Sev. *Sent.* 1.6.1 (*SPE* 2:236)

Vezi vol. I, p. 75
Ieş. 3,14

Iul. Tol. *Antikeim*. 1.24 (*PL* 96:607) Alc. *Ep.* 268 (*MGH Ep.* 4:426); Paulin. Aquil. *Fel.* 1.14 (*PL* 99:366); Scot. Er. *Praed.* 9.4 (*PL* 122:391)

Alc. *Trin.* 1.9-10 (*PL* 101:19)

Alc. *Trin.* 2.6 (*PL* 101:27); Hinc. R. *Sih.* 1 (Gundlach 302); Beat. *Apoc.* 4.5.121 (Sanders 388)

In. 17,21
Alc. *Trin.* 2.1 (*PL* 101:23-24)

Alc. *Ep.* 163 (*MGH Ep.* 4:263)

Vezi vol. II, pp. 289-290

Isid. Sev. *Sent.* 2.1.5 (*SPE* 2:304)

Isid. Sev. *Sent.* 1.2.4 (*SPE* 2:229)

Iul. Tol. *Antikeim.* 1.24 (*PL* 96:607)

Alc. *Trin.* 1.3 (*PL* 101:16)

Aug. *Trin.* 15.17.27 (*CCSL* 50:501)

Ildef. *Cog. bapt.* 65 (*SPE* 1:298); Beat. *Apoc.* 12.2.17 (Sanders 621); Radb. *Mat.* 2.1 (*PL* 120:111)

sprijinul acestei doctrine despre Dumnezeu era cuvîntul adresat de Dumnezeu lui Moise: „Eu sînt Cel ce sînt". Acest text a continuat să fie „un semn al esenţei divine" şi să servească drept dovadă că în esenţa lui veşnică Dumnezeu este „imuabil". Din moment ce Dumnezeu este perfect imuabil aceasta înseamnă că în sînul divinităţii nu poate exista ceva „accidental" în raport cu esenţa divină. Limbajul biblic cu privire la astfel de trăsături divine aparent supuse schimbării precum „mînia" nu trebuie înţeles într-un sens antropopatic, de vreme ce „Dumnezeu este mînios fără urmă de tulburare a naturii lui simple şi desigur fără urmă de schimbare". Diferenţa ontologică dintre Creator şi făptura creată trebuia păstrată chiar şi în cele mai intime pasaje biblice despre comuniunea dintre Dumnezeu şi om în Hristos. Deşi sufletul omului este nemuritor, el nu este imuabil, căci numai Dumnezeu este „cu adevărat şi cu desăvîrşire veşnic". Toate aceste argumente sugerau ceea ce Răsăritul numea „teologie apofatică", principiul potrivit căruia nu se poate vorbi despre divinitate decît în termeni negativi. „Dumnezeu poate fi cunoscut cum se cuvine numai atunci cînd tăgăduim că poate fi cunoscut în întregime." Căci, aşa cum afirma şi doctrina despre Dumnezeu, trebuia admis faptul că limbajul uman nu este capabil să comunice în mod adecvat misterul inefabil al lui Dumnezeu.

Este totuşi important să recunoaştem că toate aceste afirmaţii, oricare ar fi fost afinităţile lor faţă de teologia răsăriteană, se articulau de fapt „în temeiul distincţiilor făcute de Augustin", fapt cu atît mai adevărat cu cît unele dintre ideile lui Augustin cu privire la doctrina Treimii nu au fost atît afirmate cît mai curînd preluate ca atare de către majoritatea teologilor occidentali, cum ar fi de pildă distincţia esenţială dintre ceea ce se spune despre Dumnezeu „potrivit esenţei lui" şi ceea ce se spune despre el „potrivit relaţiilor dintre cele trei persoane". Ca parte integrantă a speculaţiilor lui pe marginea Treimii, Augustin a ajuns să conceapă Sfîntul Duh ca fiind „iubirea cu care Tatăl şi Fiul se iubesc unul pe celălalt". Această identificare a determinat în mod fundamental felul cum teologii apuseni înţelegeau trinitarismul ortodox, aşa încît „Duhul Sfînt se cuvine a fi numit «iubire» poate fiindcă prin fire el îi uneşte pe cei din care purcede". O altă temă idiosincratică din tratatul lui Augustin *Despre Treime* este încercarea lui de a găsi analogii psihologice în experienţa umană pentru a explica relaţiile transcendente dintre

Aug. *Trin.* 14.4.6 (*CCSL* 40:428)

persoanele divine. De vreme ce sufletul omului nu a fost creat după chipul unui Dumnezeu singur, ci după chipul Treimii, trebuia să existe o oarecare relaţie de analogie între suflet şi Treime. Pornind de la concepţia trinitară a lui Augustin asupra lumii şi asupra sufletului, această analogie a fost descoperită în „conştiinţa umană", unde o treime umană alcătuită din „minte, intelect şi iubire" serveşte drept modalitate de recunoaştere a Treimii divine.

Iul. Tol. *Naum.* 38 (*PL* 96:725)

Cel mai frapant, şi mai hotărîtor din punct de vedere ecumenic, exemplu al autorităţii desăvîrşite a operei lui Augustin în teologia trinitară latină este maniera aproape automată în care teologii apuseni au acceptat ideea lui

Vezi vol. II, pp. 211-219

Filioque. Este clar că dacă teologia răsăriteană nu ar fi pus în discuţie această idee, considerînd-o o falsificare neîntemeiată a textului crezului de la Niceea şi un act unilateral de legislaţie dogmatică emis de către unul dintre cei cinci patriarhi apostolici, Apusul ar fi propovăduit în continuare această dogmă ca parte a moştenirii necontestate (şi, prin urmare, incontestabile) a credinţei ortodoxe.

Ildef. *Cog. bapt.* 3; 55 (*SPE* 1:240; 293) *Hymn. lat.* 2.144 (*Anal. Hymn.* 50:193-194); Cyn. *Chr.* 357-358 (Cook 14); *Od.* Clun. *Occup.* 6:621-636 (Swoboda 137); Fulb. *Hymn.* 26 (*PL* 141:351)

Înainte să fie pus sub semnul întrebării de către teologia răsăriteană, *Filioque* a fost doar afirmat, nu şi argumentat. Locul lui în teologia şi evlavia apuseană reiese clar din apariţia frecventă ca loc comun în textele liturgice şi poezia religioasă. În secolul al VII-lea se afirma că diferenţa dintre Fiul şi Duhul Sfînt în sînul Treimii constă în

Ildef. *Cog. bapt.* 59 (*SPE* 1:295); Ildef. *Virg. Mar.* 8 (*SPE* 1:106)

faptul că Fiul este născut din veşnicie doar din Tatăl, iar Duhul Sfînt purcede atît din Tatăl, cît şi din Fiul. Un crez adoptat la Roma în acel secol şi reafirmat de Biserica

Apud Bed. *H.e.* 4.17 (Plummer 240)

engleză îi slăvea pe „Dumnezeu Tatăl..., şi Fiul..., şi Duhul Sfînt, care purcede în chip tainic din Tatăl şi din Fiul". Întrucît Duhul Sfînt este Duhul „atît al Tatălui, cît şi al

Isid. Sev. *Sent.* 1.15.2 (*SPE* 2:267)

Fiului", Tatăl şi Fiul sînt uniţi de posesia Duhului, care purcede din amîndoi. La scurt timp după aceea, „credinţa catolică" a fost reafirmată drept trinitară în sensul că „Tatăl îl are pe Fiul, Fiul îl are pe Tatăl, iar Duhul Sfînt purcede din Tatăl şi din Fiul", de vreme ce „Tatăl este principiul

Bonif. *Serm.* 1.2 (*PL* 89:844-845)

(*principium*) Dumnezeirii". În perioada disputelor caro-

Alc. *Trin.* 2.19 (*PL* 101:25-36); Beat. *Elip.* 2.53 (*PL* 96:1008) Adr. I. *Ep. episc. Hisp.* (*MGH Conc.* 2-1:128)

lingiene cu Răsăritul, era cît se poate de firesc pentru teologii occidentali să afirme că Duhul Sfînt „purcede în întregime din Tatăl şi în întregime din Fiul", sau chiar că „Duhul Sfînt... purcede din Tatăl şi din Fiul potrivit esenţei" Dumnezeirii. Această identificare a versiunii augustiniene asupra dogmei trinitare cu credinţa universală a Bisericii ne ajută să explicăm reacţia Apusului faţă de atacurile teologilor greci la adresa teoriei despre *Filioque*.

De abia mult mai tîrziu în Evul Mediu, şi după aceea mult mai rar, s-a sugerat că întreaga chestiune nu era altceva decît o dispută la nivelul cuvintelor.

Sent. Flor. 18 (Ostlender 7-8)

Cealaltă componentă esenţială pentru integritatea tradiţiei catolice era doctrina despre persoana lui Hristos. Ca şi dogma trinitară, ea îşi avea originea în hotărîrile conciliilor Bisericii primare, care nu mai formau acum obiectul disputei. Cu toate acestea, în Răsăritul siriac şi grec a continuat să fie o temă principală în cadrul polemicilor teologice, Apusul latin contribuind şi el în mod semnificativ la deznodămîntul disputelor. Realizarea deosebită a teologiei occidentale în Evul Mediu avea să constea într-o continuare a dezvoltării doctrinei lucrării lui Hristos mai curînd decît a doctrinei persoanei lui Hristos, dar în acest punct al prezentării noastre este suficient să notăm că în veacurile al VII-lea şi al VIII-lea autoritatea formală a dogmei hristologice a stat alături de cea a dogmei trinitare ca parte a regulei credinţei catolice. În mod omiletic se spunea că „din mila Domnului, Dumnezeu s-a pogorît printre oameni, pentru ca oamenii să poată prin ascultare să se înalţe către Dumnezeu". Unicul Fiu născut al Tatălui s-a întrupat ca să-i ducă pe oameni către credinţă. Aşa cum declara întreaga Biserică ortodoxă, fie ea răsăriteană sau apuseană, unul Hristos întrupat este adevăratul subiect al tuturor afirmaţiilor hristologice, aşa încît nu se cuvine să se vorbească despre el ca despre „unul şi altul" (*alius et alius*), ci ca despre un singur ipostas, deopotrivă divin şi uman. Acestea şi alte declaraţii similare de solidaritate dogmatică între ortodoxia Răsăritului şi cea a Apusului erau suficiente pentru a lămuri faptul că Apusul îşi manifesta alături de întreaga creştinătate devotamentul faţă de tradiţia catolică, dar nu erau suficiente pentru a împiedica disputele dogmatice ulterioare cu privire la persoana lui Hristos.

Hinc. R. *Ep.* I (*MGH Ep.* 8: 1)

Vezi vol. II, pp. 66-118

Bonif. *Serm.* 2.2 (*PL* 89:847)

Bonif. *Serm.* 10.1 (*PL* 89:862)

Ambr. Aut. *Purif.* 10 (*PL* 89:1299)

Credinţă, nădejde şi dragoste

Creştinul catolic, potrivit lui Ambrozie Autpert, era cel care „păstrează cu sfinţenie adevărata credinţă în Treime". Dar Priminius, un abate din secolul al VIII-lea, era la fel de precis cînd formula următoarea definiţie: „creştinul este cel care îl imită şi îl urmează pe Hristos în toate lucrurile". O astfel de definiţie, cu accentul pus pe credinţă, nădejde şi dragoste ca substanţă a vieţii creştine şi

Ambr. Aut. *Purif.* 5 (*PL* 89:1295-1296)

Prim. *Scar.* 13 (Jecker 44); Beat. *Elip.* 1.46 (*PL* 96:920); Beat. *Apoc.* 8.7.20 (Sanders 548)

1Cor. 13,13

Vezi vol. I, pp. 160-164

Brun. S. *Sent.* 2.1-3 (*PL* 165:901-911)

Aug. *Enchir.* (*CCSL* 46:49-114) Aug. *Retract.* 2.63.89 (*CSEL* 36:202)

Auerbach (1965) 43
Rich. S. Vict. *Grad. car.* 43 (*TPMA* 3:171)

Ambr. Aut. *Trans.* 5 (*PL* 89:1308)

Ambr. Aut. *Vic. virt.* 2 (*PL* 40:1093); Ambr. Aut. *Apoc.* 2 (*CCCM* 27:149-150)

Isid. Sev. *Sent.* 1.14.4 (*SPE* 2:262-263)

Bonif. *Serm.* 4.8 (*PL* 89:852)

Rab. *Inst. cler.* 1.27 (Knoepfler 46-49)
Episc. Fr. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2-1:157)

McNeill-Gamer (1938) 43

Prim. *Scar.* 22 (Jecker 54-55)
Bonif. *Serm.* 6.1; 8.2; 15.1 (*PL* 89:855; 859; 870);
Othl. *V. Bonif.* 21 (*MGH Scrip. Ger.* 50:162-163)

pe viaţa şi învăţăturile lui Iisus ca normă a ei, făcuse parte din concepţia asupra mîntuirii încă din primele zile ale Bisericii, iar definirea creştinismului drept credinţă, nădejde şi dragoste a continuat să modeleze teologia medievală. Graţie, în mare parte, evlaviei şi gîndirii lui Augustin – al cărui tratat elementar de învăţătură creştină, cunoscut de către autorii medievali (şi moderni) sub numele de *Îndreptar*, a purtat titlul iniţial *Credinţă, nădejde şi dragoste* – această definiţie se înrădăcinase adînc în creştinătatea apuseană, unde „caracterul smerit al sublimului, umilinţa istorică a divinităţii" au modelat limbajul şi viaţa de-a lungul Evului Mediu latin. Acelaşi Ambrozie Autpert vorbea despre felul cum Hristos „ne-a dat propriul său exemplu pe care să-l urmăm", iar cu altă ocazie spunea dojenitor, pornind de la pasajul din Epistola către Filipeni 2,6-8: „Dacă slava dumnezeiască s-a coborît în smerenie atît de mare, oare are dreptul slăbiciunea omenească să se laude cu ceva?". Astfel, el continua modul de a vorbi caracteristic părinţilor şi fraţilor săi care se bucurau de paradoxul întrupării. Hristos, Fiul lui Dumnezeu, se smerise pe sine pentru a mîntui omenirea şi era absolut firesc ca ucenicii lui să-i urmeze suferinţa cu smerenie.

Îndemnurile evanghelice de a urma exemplul lui Hristos şi modelul de viaţă creştină au sporit în intensitate în această perioadă deoarece conflictul dintre creştini, şi păgîni era unul real şi puternic. Ca să devină creştin, un păgîn trebuia să se lepede de diavol şi de toate lucrările lui, iar interpretarea mesajului creştin trebuia să aibă grijă să evite orice „ofensă adusă neamurilor păgîne". În mod semnificativ, o mare parte din materialul pe care îl citām a fost produs la începuturile misiunii Bisericii de evanghelizare a triburilor păgîne. Chiar şi după ce aceste triburi au fost botezate şi incluse în mod formal în sînul Bisericii catolice, responsabilitatea pastorală s-a împletit cu interesul apologetic pentru a pune în prim-plan relaţia dintre modelul creştin şi cel precreştin. Acest lucru reiese clar din colecţiile de penitenţe ale epocii, în care „clauzele despre superstiţie formează o parte componentă a majorităţii" legislaţiei bisericeşti, dar şi a învăţăturii Bisericii. De pildă, lucrarea lui Priminius, *Dicta*, interzicea nu numai idolatria, aşa cum ne-am fi aşteptat de la aproape orice manual de credinţă şi viaţă creştină, dar şi practica incantaţiei. Predicile semnate de Bonifaciu, „apostolul Germaniei", condamnau în mod repetat „augurii păgînilor", încadrîndu-i în rîndul păcatelor capitale. Tragerea la sorţi din Scriptură

Fapte 1,26
Ambr. Aut. *Mat.* 6 (*PL* 129:1027)
Rab. *Ecclus.* 8.1 (*PL* 109:1005-1008)
Alc. *Ep.* 124 (*MGH Ep.* 4:183)
Alc. *Ep.* 267 (*MGH Ep.* 4:426)
Agob. *Grand.* 1; 3 (*PL* 104:147; 148)
Agob. *Grand.* 16 (*PL* 104:158)
Agob. *Grand.* 15 (*PL* 104:157)
Serv. Lup. *Ep.* 20 (*MGH Ep.* 6:28)

nu trebuia luată drept justificare pentru asemenea metode de a face acum o alegere. Astfel de interdicţii şi acuzaţii continuau să fie necesare. Întrebînd „ce are Ingeld de-a face cu Hristos?", Alcuin avertiza că „augurii şi [prorocirea prin] cîntecele păsărilor şi [prevestirile prin] strănut şi multe alte asemenea lucruri trebuie evitate cu desăvîrşire". Cam în aceeaşi perioadă Agobard de Lyon se pronunţa, citînd autoritatea Scripturii ca şi pe cea a raţiunii, împotriva superstiţiei, calificînd-o drept „o semnificativă trăsătură a necredinţei", iar Servatus Lupus îşi exprima îndoiala în legătură cu practica interpretării cometelor drept semne prevestitoare.

Ildef. *Itin. des.* (*SPE* 1:381)
Bonif. *Serm.* 8.1 (*PL* 89:858)
1Tim. 2,4
Isid. Sev. *Orig.* 6.2.7 (*PL* 82:230)
Vezi vol. I, pp. 62-63
Beat. *Apoc.* 3.4.41 (Sanders 314)
Rom. 10,4
Ps. Cipr. *Abus.* 12 (*TU* 34:59)
Isid. Sev. *Sent.* 1.18.1 (*SPE* 2:276)
Ps. Cipr. *Abus.* 12 (*TU* 34:59)

Din cauza acestei permanente ameninţări, se făcea o strînsă legătură între ortodoxia doctrinară şi supunerea morală. După ce a scris un manual despre semnificaţia botezului, Ildefonsus de Toledo a continuat cu un ghid intitulat *Carte despre călătoria prin pustiu pe care încă o avem de străbătut după botez*, conceput să pornească din punctul unde se oprise manualul. Însăşi definiţia mîntuirii era modelată de această legătură dintre ortodoxie şi moralitate. „Mîntuirea", potrivit predicilor lui Bonifaciu, însemna „ascultarea poruncilor lui Dumnezeu şi împlinirea cu toată inima a voinţei Celui care «voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască» şi nici unul să nu piară". Evanghelia ca mod de viaţă era identificată cu o „nouă lege" sau cu „legea evanghelică", aşa cum fusese în primele veacuri ale Bisericii. În plus creştinii recunoşteau că trebuie să ajungă la Vechiul Testament prin Noul Testament, aşa încît ei „nu au aflat Evanghelia prin Lege, ci Legea prin Sfînta Evanghelie". Legătura dintre Lege şi Evanghelie era atît de strînsă încît mărturisirea apostolului Pavel, „sfîrşitul Legii este Hristos", era interpretată în sensul că „cei care sînt fără Lege ajung să fie şi fără Hristos". Potrivit lui Isidor, „calea pe care se ajunge la Hristos este Legea, prin care cei ce o înţeleg cum se cuvine merg către Dumnezeu". Deşi astfel de declaraţii despre Evanghelie ca Lege şi despre mîntuire ca supunere morală nu aveau ca scop negarea specificului harului ca dar divin, mai curînd decît ca realizare umană, de vreme ce se ştia că Legea este inutilă fără Evanghelie, ele au deplasat totuşi accentul în ceea ce priveşte viziunea asupra mîntuirii. Creştinii erau aşadar povăţuiţi: „Să nu fim fără Hristos aici în viaţa aceasta trecătoare, ca nu cumva Hristos să înceapă să fie fără noi în viitor".

Alături de acest gen de povaţă morală se afla o definiţie continuă a mîntuirii ca dar gratuit al harului nemeritat. În această chestiune, ca de altfel în întreaga lui concepţie, Beda a demonstrat că este un discipol fidel al lui Augustin, „doctorul harului". Motto-ul vieţii şi teologiei lui Beda era acela că „harul trebuie să fie punctul de plecare, harul trebuie să fie împlinirea, harul trebuie să fie cununa" întregii existenţe umane. Naşterea, prin care o fiinţă umană intră în această lume, este un dar al lui Dumnezeu, dar „harul noii naşteri" este de preferat. E demn de remarcat faptul că Beda nu a scris decît un singur tratat polemic, în care apără doctrina augustiniană a harului împotriva scrierilor teologului pelagian Iulian din Eclanum, pe care îl acuză de exagerare a bunătăţii înnăscute a omului, în aşa fel încît harului să i se atribuie doar un rol de „ajutor complementar" şi nu unul de „izvor şi autor al strădaniilor şi faptelor noastre bune". Harul este de fapt sursa căreia trebuia să i se atribuie începutul fiecărei fapte bune şi fiecărui gînd bun din inima omului. „Nu acest bine sau acel bine, ci binele în întregime" vine din „plinătatea Ziditorului nostru" şi din mărinimia lui necondiţionată. Aşa cum se spune în Evanghelie, harul Duhului Sfînt conferă uneori puteri miraculoase credincioşilor, iar alteori, nu; dar în modelul cotidian de viaţă al creştinilor – modelul credinţei, al nădejdii şi al dragostei faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele – harul Duhului Sfînt este întotdeauna prezent.

Bed. *Cant.* 1 (*PL* 91:1071)
Bed. *Gen.* 2 (*CCSL* 118A:91)
Bed. *Cant.* 1 (*PL* 91:1065-1084)
Vezi vol. I, p. 323
Bed. *Cant.* 1 (*PL* 91:1069)
Bed. *Luc.* 1 (*CCSL* 120:62)
Bed. *Hom.* 1.2 (*CCSL* 122:8)
Bed. *Marc.* 1 (*CCSL* 120:443)

Beda s-a evidenţiat între teologii acelor veacuri prin devotamentul lui lipsit de echivoc faţă de doctrina augustiniană a harului, ca şi prin „nenumăratele şi înverşunatele... avertismente împotriva pelagianismului". Totuşi, chiar şi cei care erau mai ambigui în felul cum interpretau caracterul gratuit al harului păstrau o mare parte din învăţătura de bază a augustinismului, de pildă, cunoscuta distincţie dintre „natură" şi „har". Relaţia lui Dumnezeu cu oamenii prin „natură" se reflectă „atît în umplerea, cît şi în cuprinderea de către El a tot ce a zidit", iar relaţia cu oamenii prin „har", în „descoperirea Lui prin darul gratuit al milei sale pentru cei ce vor fi mîntuiţi". Cînd era aplicată hristologiei, această deosebire însemna că prin „natură" Hristos este Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu, în timp ce prin „har" şi-a asumat firea umană ca să o mîntuiască. Această deosebire augustiniană între natură şi har a continuat să fie un instrument teologic în perioada carolingiană, iar reafirmarea ei avea să reprezinte soluţia

Laistner (1966) 160
Vezi vol. I, pp. 310-311
Alc. *Trin.* 2.7 (*PL* 101:27)
Alc. *Trin.* 3.2 (*PL* 101:39)
Radb. *Corp.* 1 (*CCCM* 16:16)

Fapte 1,26
Ambr. Aut. *Mat.* 6 (*PL* 129:1027)
Rab. *Ecclus.* 8.1 (*PL* 109:1005-1008)
Alc. *Ep.* 124 (*MGH Ep.* 4:183)
Alc. *Ep.* 267 (*MGH Ep.* 4:426)
Agob. *Grand.* 1; 3 (*PL* 104:147; 148)
Agob. *Grand.* 16 (*PL* 104:158)
Agob. *Grand.* 15 (*PL* 104:157)
Serv. Lup. *Ep.* 20 (*MGH Ep.* 6:28)

nu trebuia luată drept justificare pentru asemenea metode de a face acum o alegere. Astfel de interdicţii şi acuzaţii continuau să fie necesare. Întrebînd „ce are Ingeld de-a face cu Hristos?", Alcuin avertiza că „augurii şi [prorocirea prin] cîntecele păsărilor şi [prevestirile prin] strănut şi multe alte asemenea lucruri trebuie evitate cu desăvîrşire". Cam în aceeaşi perioadă Agobard de Lyon se pronunţa, citînd autoritatea Scripturii ca şi pe cea a raţiunii, împotriva superstiţiei, calificînd-o drept „o semnificativă trăsătură a necredinţei", iar Servatus Lupus îşi exprima îndoiala în legătură cu practica interpretării cometelor drept semne prevestitoare.

Ildef. *Itin. des.* (*SPE* 1:381)
Bonif. *Serm.* 8.1 (*PL* 89:858)
1Tim. 2,4
Isid. Sev. *Orig.* 6.2.7 (*PL* 82:230)
Vezi vol. I, pp. 62-63
Beat. *Apoc.* 3.4.41 (Sanders 314)
Rom. 10,4
Ps. Cipr. *Abus.* 12 (*TU* 34:59)
Isid. Sev. *Sent.* 1.18.1 (*SPE* 2:276)
Ps. Cipr. *Abus.* 12 (*TU* 34:59)

Din cauza acestei permanente ameninţări, se făcea o strînsă legătură între ortodoxia doctrinară şi supunerea morală. După ce a scris un manual despre semnificaţia botezului, Ildefonsus de Toledo a continuat cu un ghid intitulat *Carte despre călătoria prin pustiu pe care încă o avem de străbătut după botez*, conceput să pornească din punctul unde se oprise manualul. Însăşi definiţia mîntuirii era modelată de această legătură dintre ortodoxie şi moralitate. „Mîntuirea", potrivit predicilor lui Bonifaciu, însemna „ascultarea poruncilor lui Dumnezeu şi împlinirea cu toată inima a voinţei Celui care «voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască» şi nici unul să nu piară". Evanghelia ca mod de viaţă era identificată cu o „nouă lege" sau cu „legea evanghelică", aşa cum fusese în primele veacuri ale Bisericii. În plus creştinii recunoşteau că trebuie să ajungă la Vechiul Testament prin Noul Testament, aşa încît ei „nu au aflat Evanghelia prin Lege, ci Legea prin Sfînta Evanghelie". Legătura dintre Lege şi Evanghelie era atît de strînsă încît mărturisirea apostolului Pavel, „sfîrşitul Legii este Hristos", era interpretată în sensul că „cei care sînt fără Lege ajung să fie şi fără Hristos". Potrivit lui Isidor, „calea pe care se ajunge la Hristos este Legea, prin care cei ce o înţeleg cum se cuvine merg către Dumnezeu". Deşi astfel de declaraţii despre Evanghelie ca Lege şi despre mîntuire ca supunere morală nu aveau ca scop negarea specificului harului ca dar divin, mai curînd decît ca realizare umană, de vreme ce se ştia că Legea este inutilă fără Evanghelie, ele au deplasat totuşi accentul în ceea ce priveşte viziunea asupra mîntuirii. Creştinii erau aşadar povăţuiţi: „Să nu fim fără Hristos aici în viaţa aceasta trecătoare, ca nu cumva Hristos să înceapă să fie fără noi în viitor".

Alături de acest gen de povaţă morală se afla o definiţie continuă a mîntuirii ca dar gratuit al harului nemeritat. În această chestiune, ca de altfel în întreaga lui concepţie, Beda a demonstrat că este un discipol fidel al lui Augustin, „doctorul harului". Motto-ul vieţii şi teologiei lui Beda era acela că „harul trebuie să fie punctul de plecare, harul trebuie să fie împlinirea, harul trebuie să fie cununa" întregii existenţe umane. Naşterea, prin care o fiinţă umană intră în această lume, este un dar al lui Dumnezeu, dar „harul noii naşteri" este de preferat. E demn de remarcat faptul că Beda nu a scris decît un singur tratat polemic, în care apără doctrina augustiniană a harului împotriva scrierilor teologului pelagian Iulian din Eclanum, pe care îl acuză de exagerare a bunătăţii înnăscute a omului, în aşa fel încît harului să i se atribuie doar un rol de „ajutor complementar" şi nu unul de „izvor şi autor al strădaniilor şi faptelor noastre bune". Harul este de fapt sursa căreia trebuia să i se atribuie începutul fiecărei fapte bune şi fiecărui gînd bun din inima omului. „Nu acest bine sau acel bine, ci binele în întregime" vine din „plinătatea Ziditorului nostru" şi din mărinimia lui necondiţionată. Aşa cum se spune în Evanghelie, harul Duhului Sfînt conferă uneori puteri miraculoase credincioşilor, iar alteori, nu; dar în modelul cotidian de viaţă al creştinilor – modelul credinţei, al nădejdii şi al dragostei faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele – harul Duhului Sfînt este întotdeauna prezent.

Bed. *Cant.* 1 (*PL* 91:1071)
Bed. *Gen.* 2 (*CCSL* 118A:91)
Bed. *Cant.* 1 (*PL* 91:1065-1084)
Vezi vol. I, p. 323
Bed. *Cant.* 1 (*PL* 91:1069)
Bed. *Luc.* 1 (*CCSL* 120:62)
Bed. *Hom.* 1.2 (*CCSL* 122:8)
Bed. *Marc.* 1 (*CCSL* 120:443)

Beda s-a evidenţiat între teologii acelor veacuri prin devotamentul lui lipsit de echivoc faţă de doctrina augustiniană a harului, ca şi prin „nenumăratele şi înverşunatele... avertismente împotriva pelagianismului". Totuşi, chiar şi cei care erau mai ambigui în felul cum interpretau caracterul gratuit al harului păstrau o mare parte din învăţătura de bază a augustinismului, de pildă, cunoscuta distincţie dintre „natură" şi „har". Relaţia lui Dumnezeu cu oamenii prin „natură" se reflectă „atît în umplerea, cît şi în cuprinderea de către El a tot ce a zidit", iar relaţia cu oamenii prin „har", în „descoperirea Lui prin darul gratuit al milei sale pentru cei ce vor fi mîntuiţi". Cînd era aplicată hristologiei, această deosebire însemna că prin „natură" Hristos este Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu, în timp ce prin „har" şi-a asumat firea umană ca să o mîntuiască. Această deosebire augustiniană între natură şi har a continuat să fie un instrument teologic în perioada carolingiană, iar reafirmarea ei avea să reprezinte soluţia

Laistner (1966) 160
Vezi vol. I, pp. 310-311
Alc. *Trin.* 2.7 (*PL* 101:27)
Alc. *Trin.* 3.2 (*PL* 101:39)
Radb. *Corp.* 1 (*CCCM* 16:16)

pentru clarificarea diferitelor dileme teologice din secolul al XIII-lea. Cealaltă componentă a teologiei augustiniene a harului, prezentă în toate rezumatele de doctrină creştină din această epocă, era relaţia dintre har şi păcatul originar. Cu propriile puteri, omul este în stare să „meargă pe calea fărădelegii", dar nu se poate întoarce pe calea cea dreaptă decît primind harul divin. Deşi totul pe pămînt a fost creat pentru om, căderea l-a pus sub semnul păcatului şi al blestemului de a muri. Doctrina augustiniană a păcatului originar era atît de importantă, încît Iulian de Toledo, de pildă, îşi începea lucrarea despre eshatologie cu următoarele cuvinte: „Prin păcatul primului om a intrat moartea în lume".

Vezi *infra*, pp. 305-314

Iul. Tol. *Antikeim*. 1. 104 (*PL* 96 : 646)
Isid. Sev. *Sent*. 1.11.1 (*SPE* 2 : 254)

Bonif. *Serm*. 2.1 (*PL* 89 : 845)

Iul. Tol. *Prog. fut*. 1.1. (*PL* 96 : 461)

Chiar şi în cazul lui Augustin, această interpretare a relaţiei dintre păcat şi har condusese la o poziţie destul de echivocă în ceea ce priveşte liberul arbitru. Adepţii lui Augustin de la începuturile Evului Mediu nu au reuşit nici ei să rezolve paradoxul. Potrivit lui Ildefonsus, „fără harul lui Dumnezeu, liberul arbitru nu este în stare de nimic bun". Prin harul anticipat al lui Dumnezeu o persoană nedoritoare ajunge să-şi dorească binele, şi astfel, „harul precedă liberul arbitru". Indiferent de locul pe care îl ocupa într-o astfel de doctrină liberul arbitru şi responsabilitatea morală a omului înainte de momentul convertirii, cert este că ea preamărea darul harului. Mîntuirea sfinţilor şi apartenenţa lor la Biserică s-au realizat „nu prin propriile merite, ci doar prin harul şi voinţa lui Dumnezeu". Numai harul, fără contribuţia omului, l-a împăcat pe acesta din urmă cu Dumnezeu. Oricine meditează la adevărata lui condiţie trebuie să-şi recunoască completa neputinţă şi totala lipsă a oricăror merite proprii, trebuie să-şi „pună nădejdea numai în Dumnezeu, care pregăteşte voinţa şi dăruieşte putinţa". Dumnezeu îi restaurează pe oameni prin darurile sale; nu le conferă virtuţi pentru că le-ar fi meritat. Mai întîi trebuie să vină mila Domnului şi doar în temeiul ei Dumnezeu va răsplăti după aceea faptele bune.

Vezi vol. I, pp. 330-331

Ildef. *Cog. bapt*. 100 (*SPE* 1 : 328); Ildef. *Itin. des*. 74 (*SPE* 1 : 424)

Ambr. Aut. *Apoc*. 1. (*CCCM* 27 : 38)

Ildef. *Itin. des*. 19 (*SPE* 1 : 395)

Uneori, această idee, „numai harul", a condus la corolarul ei, „numai credinţa", ca de pildă atunci cînd Iulian de Toledo mărturisea că „orice strădanie de argumentare omenească trebuie amînată acolo unde numai credinţa este de ajuns". „Dreptatea credinţei, prin care sîntem îndreptăţiţi", constă în aceea „că noi credem în cel pe care nu îl vedem şi, curăţiţi fiind prin credinţă, îl vom vedea pînă la urmă pe cel în care credem acum." Predecesorul

Serv. Lup. *Quaest*. (*PL* 119 : 641)

Iul. Tol. *Aet. sext*. 2.14 (*PL* 96 : 569-570)

lui pe scaunul episcopal de Toledo, Ildefonsus, se pronunţa cu şi mai multă vigoare atunci cînd se ruga: „Dumnezeule, care îi cureţi pe cei întinaţi şi care prin spălarea păcatelor îl îndreptăţeşti pe păcătos fără fapte". Întrucît acest pasaj semăna atît de mult cu învăţăturile Reformei protestante din veacul al XVI-lea, el a fost eliminat din unele manuscrise ale tratatului lui Ildefonsus *Despre fecioria Mariei* de către „cititori care erau «mai mult evlavioşi decît eruditi» [şi] care se temeau că printr-o greşită interpretare a acestor cuvinte Ildefonsus putea fi acuzat că propovăduieşte învăţătura eretică potrivit căreia oamenii se pot mîntui numai prin credinţă". În alte scrieri ale sale, Ildefonsus insista totuşi asupra faptului că întocmai cum un obiect metalic este frumos nu numai datorită frumuseţii materialului din care este făcut, ci şi graţie măiestriei artizanului, tot astfel „credinţa neîmpodobită cu fapte nu numai că este lipsită de frumuseţe, dar este de fapt moartă". Pe de altă parte, într-un paragraf ulterior din aceeaşi lucrare, Ildefonsus citează textul din Epistola către Romani 5,1 ca să dovedească faptul că „începutul mîntuirii omului vine din credinţă... care, atunci cînd este în Hristos, este îndreptăţire pentru credincios". Iar Iulian, încercînd, asemenea altora, să pună în acord învăţăturile din Epistola către Romani cu cele din Epistola lui Iacob, recunoştea un sens în care „dacă cineva crede în Hristos... se poate mîntui numai prin credinţă", dar Iacob spune că acest argument nu trebuie folosit drept pretext pentru „a refuza împlinirea faptelor bune".

Ildef. *Virg. Mar.* pr. (*SPE* 1:43)

Braegelmann (1942) 138

Ildef. *Itin. des.* 83 (*SPE* 1:429)

Ildef. *Itin. des.* 89 (*SPE* 1:432)
Hinc. R. *Praed.* 34 (*PL* 125:350)
Rom. 3,28; Iac. 2,24

Iul. Tol. *Antikeim.* 2.77 (*PL* 96:701)

Mult mai răspîndit, şi în teologia spaniolă, era avertismentul împotriva oricui „se mîndreşte zadarnic cu credinţa dacă nu este împodobită cu fapte bune". Trebuia tras un semnal de alarmă împotriva celor care „cred că pot dobîndi fericirea veşnică numai prin mărturisirea credinţei, chiar dacă nu au faptele credinţei". Căci sensul cuvintelor din Epistola lui Iacov despre credinţa demonilor este acela că „dacă pentru mîntuire ar fi de ajuns credinţa fără iubire, atunci şi demonii ar putea fi mîntuiţi". Colecţia de predici purtînd semnătura misionarului Bonifaciu apare ca fiind tipică pentru morala şi învăţătura creştină. Îndreptarea credinciosului, se spunea într-o predică despre Fericiri, nu este o stare dobîndită o dată pentru totdeauna, ci un proces de creştere, „aşa încît să nu credem niciodată că sîntem destul de drepţi, ci să-l rugăm cu toată fiinţa pe Dumnezeu să ne sporească virtuţile". În următoarea predică se amintea ascultătorilor ceea ce îi făgăduiseră ei lui

Isid. Sev. *Sent.* 2.2.8 (*SPE* 2:306)

Ambr. Aut. *Apoc.* 2 (*CCCM* 27:132; 158)

Iac. 2,19

Beat. *Elip.* 1.62 (*PL* 96:931); Beat. *Apoc.* 1.5.93 (Sanders 100)

Bonif. *Serm.* 4.4 (*PL* 89:851)

Dumnezeu la botez: să creadă în El, ca Tată, Fiu şi Duh Sfînt. „Dar fiindcă este scris: «Credinţa fără de fapte, moartă este», şi fiindcă cel ce îl cunoaşte pe Dumnezeu se cuvine să îi urmeze poruncile, acestea sînt poruncile lui Dumnezeu, pe care vă spunem că le aveţi de păzit şi de urmat." După care erau enumerate poruncile. Iar într-o predică ulterioară despre natura credinţei, Bonifaciu îi afirma rolul primordial în viaţa creştină, „căci înţelegerea divinităţii şi cunoaşterea adevărului trebuie să vină prin credinţa catolică". Deşi era adevărat că fără fapte bune credinţa este zadarnică, nu era mai puţin adevărat că faptele bune nu folosesc la nimic fără credinţa adevărată; iar credinţa adevărată reprezenta confirmarea adevăratei doctrine propovăduite prin tradiţie de Biserica catolică. Nici credinţa singură, dar nici faptele singure nu puteau fi numite temelia mîntuirii, căci credinţa şi faptele nu puteau exista una fără celelalte; de aceea, cea mai exactă şi completă modalitate de a descrie mîntuirea era să se spună că cei ce s-au mîntuit au fost „îndreptaţi prin credinţă şi fapte". Şi aceasta prin har, desigur; dar termenul „har" putea fi folosit fie pentru darul lui Dumnezeu, primit prin credinţă, fie pentru efectele acestui dar asupra omului, exprimate prin fapte.

Iac. 2,26

Bonif. *Serm.* 5.1 (*PL* 89:852)

Bonif. *Serm.* 7.2 (*PL* 89:857)

Beat. *Apoc.* 12.2.60 (Sanders 628); Agob. *Fel.* 2 (*PL* 104:34-35)

Bonif. *Serm.* 7.2 (*PL* 89:857)

Ambr. Aut. *Purif.* 6 (*PL* 89:1296)

Ca şi în secolele precedente, legătura dintre doctrina harului şi doctrina mijloacelor harului a continuat să aibă nevoie de lămuriri. Datorită poate accentului pus de mulţi teologi pe primatul credinţei, despre care tocmai am vorbit, rolul propovăduirii cuvîntului lui Dumnezeu ca mijloc al harului a căpătat o importanţă deosebită. Un alt element care ilustrează această importanţă este programul misionar al Bisericii de-a lungul secolelor al VII-lea, al VIII-lea şi al IX-lea. În literatura misionară, Hristos era reprezentat drept marele învăţător, care „a propovăduit evreilor şi neamurilor să se lepede de toate lucrările lor rele şi diavoleşti, să se pocăiască, să primească botezul şi să-i păzească poruncile, care sînt cele patru Evanghelii şi celelalte Sfinte Scripturi". Misionarul – şi fiecare păstor în parte – trebuia să urmeze acest exemplu; căci, potrivit lui Beda, „păstorii Bisericii au fost hirotoniţi mai ales pentru menirea de a propovădui tainele cuvîntului lui Dumnezeu". Acestea includeau Sfintele Taine, dar nu se limitau la ele. Hirotonirea, prin urmare, nu reprezenta doar conferirea autorităţii de a oficia şi a administra Sfintele Taine, ci în primul rînd porunca de a propovădui cuvîntul evanghelic – accent care a continuat să se reflecte în rolul acordat citirii

Vezi vol. I, pp. 173-174

Prim. *Scar.* 7 (Jecker 37)

Bed. *Hom.* 1.7 (*CCSL* 122:49)

Vezi *infra*, p. 151

Evangheliei ca parte a celebrării liturgice. „Aceasta este îndatorirea sfinţiei voastre”, îi scria Alcuin unui episcop, „aceasta este răsplata, aceasta este veşnica slavă şi preamărire, ca sfinţia voastră să propovăduiască tuturor cuvîntul lui Dumnezeu cu mare nădejde”. Cuvîntul era un mijloc al harului.

Alc. *Ep.* 89 (*MGH Ep.* 4:133)

În ciuda acestui accent deosebit pus pe doctrina cuvîntului, cea mai mare parte a dezvoltării doctrinare legate de înţelegerea mijloacelor harului s-a produs în interpretarea Sfintelor Taine, prin care s-a născut şi s-a hrănit

Bed. *Gen.* 1 (*CCSL* 118A:38); Bed. *Luc.* 6 (*CCSL* 120:423)
Iul. Tol. *Naum.* 50 (*PL* 96:729)

însăşi Biserica, în calitate de mamă a tuturor celor care trăiesc pe pămînt. Uneori, Sfintele Taine şi „mărturisirea adevărului” prin cuvînt erau puse alături, dar chiar şi această alăturare se făcea în termenii augustinieni, potrivit cărora, pentru săvîrşirea unei Sfinte Taine cuvîntul se

Aug. *Ev. In.* 80.3 (*CCSL* 36:529)

adaugă elementelor constitutive. Tot din teologia sacramentală a lui Augustin a derivat şi învăţătura conform căreia eficacitatea obiectivă a Sfintelor Taine nu depinde de starea subiectivă a preotului. La fel ca la Augustin, şi

Vezi vol. *I*, p. 320

la adepţii săi, această teorie era formulată cu precădere în relaţie cu botezul; dar aplicarea ei la Euharistie şi apoi la hirotonire avea să determine rezultatul diferitelor controverse teologice medievale. Hristos însuşi, exterior actului

Vezi *infra*, pp. 222; 235-236

fizic, este cel care realizează de fapt botezul, indiferent de condiţia morală şi religioasă a preotului; căci „puterea acestei Sfinte Taine nu este în actul preotului, ci în puterea Stăpînului”. Aşa cum rezuma un teolog din secolul al IX-lea, această doctrină spunea că valabilitatea

Ildef. *Cog. bapt.* 16 (*SPE* 1:253)

Tainei nu depinde de „meritul celui care o împlineşte, ci de cuvîntul... Creatorului şi de puterea Duhului Sfînt”.

Radb. *Corp.* 12 (*CCCM* 16:76)

Aceasta se aplica nu numai în cazul botezului, pocăinţei şi Euharistiei, ci şi al altor acte sacramentale sau semisacramentale, ca de pildă, în cazul folosirii semnului crucii.

Bonif. *Serm.* 12.4 (*PL* 89:866)

Exorcismul, care nu a devenit niciodată o Taină de sine stătătoare, ci a depins de botez pentru a-şi îndeplini funcţia, era un mijloc de înlocuire a puterii diavoleşti cu puterea divină. Modul cum formulează Beda semnificaţia sacramentală a mirungerii bolnavilor era suficient de clar pentru

Ildef. *Cog. bapt.* 23 (*SPE* 1:260)

a-i asigura un loc în compilaţiile veacului al IX-lea de texte reprezentative pentru dezvoltarea doctrinei sacramentale occidentale.

Jon. Aur. *Inst. laic.* 3.14 (*PL* 106:260-261); Reg. Pr. *Eccl. disc.* 1.118 (*PL* 132:214-215)

Augustinismul secolelor al VII-lea şi al VIII-lea este evident mai ales în insistenţa asupra doctrinei botezului ca element-cheie al teologiei sacramentale. Urmîndu-şi maestrul, teologii augustinieni din primele veacuri ale

Vezi vol. I, pp. 315-316

Evului Mediu şi-au întemeiat doctrina Sfintelor Taine în principal pe botez, în vreme ce doctrina medievală de mai tîrziu, începînd cu secolul al IX-lea, va depăşi teoria lui Augustin, atribuindu-i Euharistiei funcţia paradigmatică în învăţătura sacramentală. Ca şi în cazul propovăduirii, botezul era interpretat în relaţie cu păstorirea lui Hristos însuşi. Botezul şi patimile lui Hristos fuseseră mijloacele prin care el deschisese poarta împărăţiei cereşti şi restaurase viaţa veşnică, pierdută odată cu căderea lui Adam. Botezul ca mijloc al harului şi patimile lui Hristos ca mijloc de mîntuire erau „atît de strîns legate încît nici una dintre ele nu poate să ne aducă mîntuirea fără cealaltă". De aceea, era imposibil ca cineva să devină membru al Bisericii fără a primi botezul. Iar Biserica catolică era singura deţinătoare a Tainei legitime a botezului, deşi era tot atît de adevărat, aşa cum precizase Ciprian, că un botez administrat de un eretic putea fi valabil. Dacă cineva fusese botezat în numele Sfintei Treimi, nu mai trebuia rebotezat atunci cînd trecea de la erezie şi schismă la comuniunea Bisericii catolice. Dar dacă în administrarea botezului, fie de către un catolic fie de către un eretic, ar fi fost omis numele uneia dintre persoanele Treimii, atunci botezul nu ar mai fi fost valabil; pe de altă parte, o greşeală gramaticală sau lingvistică în cadrul ceremoniei se pare că nu era un motiv suficient pentru invalidarea Tainei – concepţie care s-a menţinut şi în secolele următoare.

Vezi *infra*, p. 228

Bed. *Gen.* 2 (*CCSL* 118A:90); Bed. *Luc.* 1 (*CCSL* 120:84); Ambr. Aut. *Apoc.* 7 (*CCCM* 27:621)

Bed. *I Pet.* 1 (*PL* 93:46)

Bed. *Luc.* 3 (*CCSL* 120:224) Isid. Sev. *Sent.* 1.22.1 (*SPE* 2:228)

Vezi vol. I, p. 175
Bed. *Gen.* 2 (*CCSL* 118A:124)

Ildef. *Cog. bapt.* 121 (*SPE* I:352-353)

Ildef. *Cog. bapt.* 112 (*SPE* I:344); Bonif. *Ep.* 68 (*MGH Ep.* 3:141); Othl. *V. Bonif.* 1.34 (*MGH Scrip. Ger.* 50:147) Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 205); Ans. L. *Sent. div. pag.* 5 (Bliemetzrieder 44)

Locul botezului în planul mîntuirii era atestat şi de minunile speciale care îl însoţeau uneori. Deşi minunile reprezentau un mijloc important de confirmare a unei Sfinte Taine, totuşi cel mai important mijloc era mărturia binefacerilor conferite de ea. Botezul le permitea copiilor să se mîntuiască prin credinţa şi mărturisirea altora, cu condiţia ca „atunci cînd ajung la vîrsta cuvenită, să păstreze integritatea credinţei care a fost mărturisită pentru ei". Conţinutul darului botezului putea fi descris în multe feluri: cetăţenie în patria veşnică dăruită celui ce era doar călător în această viaţă trecătoare; adopţie ca mădular al trupului lui Hristos; iertare nu numai a păcatului originar, dar şi a „păcatelor prezente, cu inima sau cu gura, cu fapta, cu gîndul sau cu vorba". Unul dintre cele mai surprinzătoare moduri de a vorbi despre botez era descrierea lui ca un „pact" (*pactum*) făcut cu Dumnezeu. Un pact, potrivit etimologiei general acceptate, era un acord de „pace" (*pax*) între două părţi. Termenul putea de asemenea să aibă conotaţia noului legămînt încheiat prin

Ildef. *Cog. bapt.* 105 (*SPE* I:333-335)

Alc. *Ep.* 110 (*MGH Ep.* 4:158)

Alc. *Ep.* 34 (*MGH Ep.* 4:76) Radb. *Corp.* 3 (*CCCM* 16:25)

Ildef. *Cog. bapt.* 81 (*SPE* 1:309)

Prim. *Scar.* 12 (Jecker 43) Isid. Sev. *Orig.* 5.24.18 (*PL* 82:205)

Isid. Sev. *Jud.* 2.16.5; 2.24.1 (*PL* 83:525; 530)
Ambr. Aut. *Apoc.* 1 (*CCCM* 27:48)

botez, ca paralelă şi împlinire a vechiului legămînt încheiat prin circumcizie, şi ca înlocuire a vechiului pact cu diavolul. Rezumînd pactul şi celelalte binefaceri ale acestei Taine, Priminius atrăgea atenţia cititorilor săi: „Luaţi aminte ce legămînt şi făgăduială şi mărturisire aveţi cu Dumnezeu. Credincioşi fiind, aţi fost botezaţi în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh pentru iertarea tuturor păcatelor voastre, şi aţi fost miruiţi de preot cu ungerea mîntuirii spre viaţa veşnică. Trupul v-a fost îmbrăcat în veşmînt alb, iar Hristos v-a îmbrăcat sufletul cu harul ceresc. Un înger sfînt v-a fost dat să vă păzească; şi primind numele de «creştini», aţi intrat în rîndul Bisericii catolice şi aţi fost făcuţi mădulare ale lui Hristos".

Prim. *Scar.* 12 (Jecker 43-44)

Principalele trăsături ale acestei doctrine catolice a botezului se manifestaseră clar încă de la începuturile teologiei patristice. Doctrina penitenţei, dimpotrivă, a urmat un drum sinuos de-a lungul istoriei Bisericii latine, în funcţie de modul cum au alternat ca importanţă temele aparent contradictorii ale iertării nelimitate şi disciplinei ascetice. Cum botezul copiilor devenise procedura normală, cu excepţia celor convertiţi de către misionari, ideea că prin botez sînt iertate păcatele prezente şi-a pierdut o mare parte din semnificaţia practică, iar penitenţa a devenit „a doua formă de curăţire după Taina botezului, aşa încît păcatele pe care le facem după spălarea botezului se pot vindeca prin leacul penitenţei". Lacrimile penitenţei erau un al „doilea botez". Totuşi, abia după această perioadă a fost clarificat caracterul sacramental al penitenţei. Beda, de pildă, dădea glas cerinţei ca „acei care păcătuind au plecat din rîndul Sfintei Biserici să se împace cu ea făcînd penitenţă prin lucrarea recunoscută a preoţilor". Cu toate acestea, se pare că „în scrierile sale... sensul predominant al cuvîntului *paenitentia* este mai degrabă „pocăinţă" decît „penitenţă". Este la fel de limpede şi faptul că „Beda nu desemnează penitenţa cu termenul «Taină»", chiar dacă atunci cînd vorbeşte despre ea include cele mai multe dintre elementele care ar fi putut să o înscrie în rîndul Sfintelor Taine. Potrivit consensului teologilor din Evul Mediu timpuriu, de vreme ce iertarea păcatelor nu se putea face în afara Bisericii, reprezentantul acesteia avea dreptul să le impună păcătoşilor un program fix de penitenţă publică, ca mijloc de a da satisfacţie Bisericii. Era nevoie doar de cadrul conceptual al unui întreg sistem sacramental, în interiorul căruia putea fi definită penitenţa, împreună cu celelalte lucrări de dobîndire a harului divin prin mijloace lumeşti.

Vezi vol. I, pp. 180-183

Ildef. *Cog. bapt.* 81 (*SPE* I:309)

Bonif. *Serm.* 8.1 (*PL* 89:858); Beat. *Apoc.* 3.3.67 (Sanders 291)
Ambr. Aut. *Apoc.* 1; 2; 7 (*CCCM* 27:48; 164; 621); Beat. *Apoc.* 3.2.43 (Sanders 275)

Bed. *E. et N.* 2 (*CCSL* 119A:321)

Laistner (1938) 268

Carroll (1946) 170

Ildef. *Cog. bapt.* 82 (*SPE* I:310-311)

Un ritual a cărui semnificaţie doctrinară a fost lămurită mai clar decît o făcuse Augustin de către urmaşii săi era slujba de pomenire a răposaţilor credincioşi. Dat fiind că pomenirea morţilor era o practică a Bisericii universale în întreaga lume, era firesc să se tragă concluzia că practica fusese transmisă prin tradiţie de la apostolii înşişi; dar corolarul unei asemenea practici era credinţa că păcatele celor răposaţi puteau fi iertate, ceea ce presupunea existenţa unui fel de stare intermediară între rai şi iad. Doctrina purgatoriului ca stare intermediară a fost propusă cu titlu provizoriu de către Augustin şi stabilită definitiv de către Grigore I. Citînd aceste două autorităţi, Iulian de Toledo considera doctrina ca fiind „definită prin declaraţiile multor tratate" ale Părinţilor, ca şi prin pasaje biblice precum cel din Evanghelia după Matei 12,32 şi Epistola întîi către Corinteni 3,12-15. Primul dintre aceste pasaje voia să spună că „unele păcate sînt iertate în veacul acesta, dar altele, în veacul ce va să fie". Al doilea pasaj voia să spună că flăcările purgatoriului nu pot arde metalul, adică „păcatele cele mari şi grele", dar ele pot să ardă lemn, fîn şi trestie, cu alte cuvinte „păcatele mai mici şi mai uşoare". Aleşii se pot purifica în cele din urmă, eliberîndu-se de povara acestor „păcate mai uşoare", aşa încît „la sfîrşit ei se bucură de contemplarea bunătăţilor veşnice". Purgatoriul era aşadar „un foc de tranziţie" asupra căruia Biserica de pe pămînt, prin puterea ei de a lega şi a dezlega păcatele, avea autoritate şi jurisdicţie.

Iul. Tol. *Prog. fut.* 1.20 (*PL* 96:474)

Beat. Elip. 1.80 (*PL* 96: 942)

Isid. Sev. *Eccl. off.* 1.18.11 (*PL* 83:757)

Vezi vol. I, pp. 365-366

Iul. Tol. *Prog. fut.* 2.19 (*PL* 96:483)

Bed. *Marc.* I (*CCSL* 120:477)

Bed. *Luc.* 1 (*CCSL* 120: 81)

Isid. Sev. *Sent.* 3.62.8 (*SPE* 2:524)

Alc. *Trin.* 3.21 (*PL* 101: 53)

Amănuntele legate de starea sufletelor sfinţilor înainte de Judecata finală au continuat să reprezinte o enigmă şi un subiect de speculaţie, unii exprimîndu-şi îndoiala dacă era adevărat sau nu că „sufletele sfinţilor apostoli şi mucenici şi ale altor oameni desăvîrşiţi sînt primite în împărăţia cerurilor înainte de ziua judecăţii". Cuvintele lui Hristos adresate tîlharului de pe cruce, „Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu Mine în rai", erau considerate o dovadă fără echivoc că sufletele drepţilor, odată ce au părăsit trupurile, erau duse direct în rai „fără nici un alt interval de timp". Totuşi, din învăţăturile lui Grigore cel Mare reiese clar că acest lucru nu era valabil în cazul tuturor, căci erau unii care mai aveau nevoie de purificare după moarte. Un caz special îl reprezenta starea patriarhilor Vechiului Testament înainte de coborîrea lui Hristos pe tărîmul morţilor ca să le deschidă porţile raiului. Dar aşa cum rugăciunile pentru credincioşii răposaţi deveniseră o practică universală a Bisericii, tot astfel era foarte

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 263); Serv. Lup. *Ep.* 30 (*MGH Ep.* 6:36)

Apud Alc. *Ep.* 139 (*MGH Ep.* 4:221)

Lc. 23,43

Iul. Pom. *fr. apud* Iul. Tol. *Prog. fut.* 2.1 (*PL* 96:475)

Gr. M. *Dial.* 4.25 (*PL* 77:357)

Iul. Tol. *Prog. fut.* 2.8 (*PL* 96:478-479)

Iul. Tol. *Prog. fut.* 2.12 (*PL* 96:480)

Bed. *Luc.* 2 (*CCSL* 120:155-156) Iul. Tol. *Prog. fut.* 2.26 (*PL* 96:488)

Lc. 16,19-31

Bed. *H.e.* 5.12 (Plummer 308)

Vezi vol. II, pp. 295-305

răspîndită şi ideea că „oamenii de seamă ai Bisericii, care s-au mutat înaintea noastră la Domnul", acţionează ca „patroni". Ei s-au rugat pentru mîntuirea celor vii, pe care i-au iubit pe cînd se aflau pe lumea aceasta, aşa cum se rugase bogatul chiar şi în iad. Schematizarea vieţii de apoi, înlesnită prin definirea purgatoriului ca fiind „locul în care sînt judecate şi pedepsite sufletele celor ce... în ceasul morţii se pocăiesc" nu numai că a devenit un punct central de divergenţă între Răsărit şi Apus, dar a şi oferit Evului Mediu tîrziu cadrul general pentru expresia lui artistică cea mai reprezentativă şi mai profundă, şi anume opera lui Dante, *Divina Comedie.*

Bloch (1964) 84

Isid. Sev. *Sent.* 3.61.5 (*SPE* 2:522)

Bonif. *Serm.* 11 (*PL* 89:863) Ambr. Aut. *Vic. virt.* 26 (*PL* 40:1103) Alc. *Ep.* 198 (*MGH Ep.* 4:327)

Bed. *Gen.* 2 (*CCSL* 118A:86) Iul. Tol. *Prog. fut.* 3.50 (*PL* 96:519)

Ambr. Aut. *Apoc.* 1 (*CCCM* 27:53)

Rom. 11,25-26

Alc. *Trin.* 3.19 (*PL* 101:51)

1Cor. 13,13 Ambr. Aut. *Apoc.* 6; 10 (*CCCM* 27:476; 808-809)

La Dante, nu mai puţin decît la predecesorii săi de la începutul epocii medievale, purgatoriul făcea parte dintr-o concepţie globală asupra lumii. Căci, „deşi inseparabilă în sine însăşi de orice reprezentare creştină a universului, imaginea catastrofei finale a avut rareori o influenţă atît de puternică asupra conştiinţei oamenilor ca în această epocă". Către finalul *Sentinţelor* sale, Isidor de Sevilla îşi îndemna cititorii să nu-şi mai dorească o viaţă lungă, „supusă morţii", ci să-şi îndrepte privirea către „acea viaţă de dragul căreia sînteţi creştini, adică viaţa veşnică..., viaţa deplină". „Împărăţia viitorului" are întîietate în faţa „împărăţiei timpului", iar „patria cerească" în faţa „acestui veac". Moartea unui om drept nu este un sfîrşit de drum, ci un început, „o trecere spre o viaţă mai bună". Prin urmare, nădejdea şi fericirea celor aleşi nu se pot găsi nicăieri de partea aceasta a „viitorului sabat" din rai, unde „răsplata lor... este vederea lui Dumnezeu". Multe dintre semnele sfîrşitului lumii s-au împlinit deja, iar altele erau pe cale să se împlinească. Totuşi, se mai aşteptau încă semne precum convertirea poporului lui Israel profeţită de apostolul Pavel, dar se spera că ele aveau să vină cu siguranţă şi puteau să vină în curînd. Această speranţă s-a alăturat credinţei şi iubirii pentru a alcătui cele trei componente fundamentale ale modelului de viaţă creştin.

Duhul şi litera

Alc. *Trin.* 3.19 (*PL* 101:51)

Vezi vol. I, p. 47

Includerea printre semnele sfîrşitului lumii a „credinţei poporului lui Israel" în Hristos făcea parte nu numai din efortul creştin neîntrerupt de tîlcuire a capitolelor 9-11 din Epistola către Romani, dar şi din cerinţa inevitabilă ca Biserica să înţeleagă iudaismul şi să lămurească relaţia

Gr. Tr. *Hist. Franc.* 6.5 (*MGH Scrip. Mer.* 1B: 268-272)

Ildef. *Virg. Mar.* 3-12 (*SPE* 1: 62-154)

Vezi vol. II, pp. 227-245

2Cor. 3,6
Goth. *Praed.* 15 (Lambot 240-242) Aug. *Spir. et litt.* 8.13; 27.48 (*CSEL* 60: 164-166; 202-203)
Beat. *Elip.* 1.98 (*PL* 96: 955)
Beat. *Apoc.* 9.1.10-11 (Sanders 532-33); Amal. *Off.* 2.16.6 (*ST* 139: 239)
Fac. 49,10

Vezi vol. I, pp. 77-78
Vezi vol. II, pp. 232-233
Isid. Sev. *Jud.* 1.8.1 (*PL* 83: 464); Aldh. *Virg.* 8 (*MGH Auct. Ant.* 15: 236); Beat. *Apoc.* 2. pr. 2.7 (Sanders 110)
Ildef. *Virg. Mar.* 5 (*SPE* 1: 78); Od. Clun. *Occup.* 5.44-46 (Swoboda 95)
Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.10 (*PL* 96: 546)

Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.18-19 (*PL* 96: 552-553)

Vezi vol. I, pp. 40-44

Beat. *Apoc.* 3.4.50 (Sanders 315); Flor. *Ver.* 15 (*PL* 121: 1130)

Isid. Sev. *Jud.* 11-56 (*PL* 83: 470-495)

Fac. 1,26

Vezi vol. I, p. 207; vol II, pp. 230-231
Isid. Sev. *Jud.* 1.3.5 (*PL* 83: 455)
Vezi vol. I, pp. 80-81
Beat. *Elip.* 1.105 (*PL* 96: 959); Hinc. R. *Praed.* 34 (*PL* 125: 352) Isid. Sev. *Jud.* 2.15 (*PL* 83: 522-524)
Deut. 6,4
Apud Isid. Sev. *Jud.* 1.4.1 (*PL* 83: 457)

ei cu vechiul popor al lui Dumnezeu. Această cerinţă era exprimată, de pildă, într-un rezumat al unei dispute iudeo-creştine întocmit de Grigore de Tours sau într-un tratat al lui Ildefonsus, *Despre fecioria Mariei*, îndreptat „împotriva a trei necredincioşi", dar închinat în cea mai mare parte disputei cu un evreu. Asemenea contemporanilor lor răsăriteni, teologii occidentali ai acelor veacuri, în calitate de moştenitori ai gîndirii patristice, repetau argumentele teologice şi biblice ale controverselor anterioare cu gînditorii evrei. Deosebirea pe care o făcuse apostolul Pavel între duh şi literă îi folosise lui Augustin, în tratatul său adesea citat, *Despre duh şi literă*, drept fundament pentru discutarea contrastului dintre creştinism şi iudaism; ea a continuat să fie folosită în acest scop, precum şi în sprijinul exegezei în sens figurat în dauna celei în sens literal. Proorocia lui Iacob despre Iuda, care oferise contextul istoric în cadrul căruia Părinţii Bisericii definiseră locul iudaismului în iconomia divină ca fiind important, dar tranzitoriu, făcea şi ea parte integrantă din arsenalul teologic răsăritean întrebuinţat împotriva afirmaţiilor evreilor. Acest pasaj biblic era citat şi răscitat şi în teologia latină. Era folosit pentru a le dovedi evreilor că Hristosul pe care îl aşteptau venise. Proorocia care spunea că nu va lipsi sceptru din neamul lui Iuda pînă cînd va veni cel pentru care fusese hărăzit însemna că neamul lui Irod s-a sfîrşit odată cu venirea lui Hristos, împlinindu-se astfel vocaţia istorică a poporului lui Israel.

Alte texte pilduitoare şi „Midraşe creştine" adunate în „mărturiile" primilor Părinţi împotriva iudaismului erau, la rîndul lor, reluate în tratatele medievale. Isidor de Sevilla recapitula de pildă viaţa şi lucrarea lui Hristos, de la naştere pînă în momentul înălţării la cer, şi cita mărturii din Vechiul Testament pentru fiecare dintre evenimente. Anumite pasaje impuneau o atenţie specială. Versetul din capitolul despre facerea lumii, „Să facem om", care fusese îndelung folosit pentru a dovedi că Treimea este Făcătoarea tuturor lucrurilor şi mai ales a omului, nu putea fi interpretat în sensul, susţinut de rabini, că Dumnezeu se sfătuise cu îngerii atunci cînd chemase omenirea la viaţă. Deşi Decalogul, ca parte a învăţăturii creştine, trebuia urmat ca atare, porunca respectării sabatului nu se putea referi la celebrarea iudaică a zilei de sîmbătă. Mărturisirea *Shema*, „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn", era folosită de criticii evrei ai doctrinei creştine pentru a respinge dogma Treimii; dar,

Alc *Trin.* 1.2 (*PL* 101 : 14)
Is. 42,13
Isid. Sev. *Jud.* 1.61.2 (*PL* 83: 497)
Is. 53
Isid. Sev. *Jud.* 1.44.3 (*PL* 83: 488); Flor. *Jud.* 12 (*PL* 116: 148)
Dan. 7,1-7
Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.21 (*PL* 96: 554); Ambr. Aut. *Apoc.* 8 (*CCCM* 27 : 659)

de fapt, „orice Scriptură de inspiraţie divină, fie Vechiul sau Noul Testament, dacă este înţeleasă în sens catolic, propovăduieşte pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfînt" ca unul Dumnezeu în Treime. Scrierile profeţilor trebuiau şi ele înţelese „într-un sens catolic": proorocia lui Isaia despre „ieşirea" Domnului era considerată drept o referire la „a doua venire" a lui Hristos; descrierea slugii care îndură multă suferinţă a ajutat la respingerea speranţei evreilor într-un Mesia care trebuia să vină, dar care nu trebuia să moară; iar proorocia lui Daniel despre cele patru regate însemna că cel de-al cincilea regat, care avea să le răstoarne pe toate, va fi cel al lui Iisus Hristos.

Alc. *Trin.* 1.2 (*PL* 101 : 14)
Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.13 (*PL* 96 : 548)
Fac. 49,10
Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.14 (*PL* 96 : 549)
Bed. *Hom.* 2.15 (*CCSL* 122:280)
Isid. Sev. *Jud.* 2.4.1 (*PL* 83 : 508)
Ambr. Aut. *Apoc.* 2 (*CCCM* 27: 118); Beat. *Apoc.* 1.5.86 (Sanders 98)
Fapte 16,3
Iul. Tol. *Antikeim.* 2.60 (*PL* 96: 693)
Isid. Sev. *Jud.* 2.6.1 (*PL* 83: 510) Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.16 (*PL* 96 : 549)

O temă frecventă în cadrul acestor dispute exegetice era contrastul dintre particularismul iudaic şi universalismul creştin. Ca să fie „înţelese în sens catolic", Scripturile Vechiului Testament trebuie citite ca mărturie nu numai a dogmei catolice, ci a catolicităţii înseşi. Dintre toate dovezile că Mesia a venit, „cea mai adevărată" era chemarea neamurilor şi acceptarea Lui de către acestea, ceea ce demonstra că El este „aşteptarea neamurilor". Căci pînă și neamurile care nu au crezut în El „nu scapă de sub stăpînirea lui Hristos, atîta vreme cît sînt constrînse de acei prinţi în ale căror inimi se ştie că locuieşte credinţa în Hristos", aşa încît nu mai rămînea probabil „nici un neam care să nu cunoască numele lui Hristos". Acest universalism demonstra superioritatea creştinismului faţă de iudaism, care rămînea limitat la un popor mic. Deşi era vorba de „o singură Biserică a tuturor sfinţilor lui [Hristos], de aceeaşi credinţă a tuturor celor aleşi, adică, a celor de dinainte şi de după întrupare" (ceea ce sugera că evreii aveau o prioritate cronologică), neamurile păgîne, fiind primele care au crezut în Hristos, au dobîndit întîietate în faţa evreilor, care au pierdut acum dreptul de a mai fi numiţi „evrei", care însemna „mărturisitori". Biserica primară realizase o tranziţie treptată de la particularitatea iudaică la universalitatea creştină, aşa cum arătase circumcizia lui Timotei de către Pavel, dar era clar că toate aceste obiceiuri specific evreieşti aveau să înceteze odată cu venirea lui Hristos. Totuşi, rămăseseră mulţi evrei care nu credeau în Hristos, iar pedeapsa pentru că îl respingeau încă mai apăsa asupra lor.

Deşi astfel de afirmaţii ale universalismului creştin se transformau cu uşurinţă în apologii ale imperialismului creştin, aşa cum ne arată referirea la „prinţii creştini", exista totuşi şi o recunoaştere constantă, chiar dacă mai

lipsită de vigoare, a faptului că modelul creştin în relaţia cu iudaismul nu trebuia răspîndit de prinţi şi războinici, ci de propovăduitorii Evangheliei. Aşa cum spunea Isidor, „credinţa nu se dobîndeşte în nici un caz cu forţa, ci prin convingerea prin raţiune şi pe baza mărturiilor. La cei cărora le-a fost impusă prin violenţă credinţa nu durează". El critica acel mod de convertire a evreilor înfăptuit „nu prin cunoaştere, căci i-a constrîns pe cei pe care ar fi trebuit să-i convingă printr-o prezentare raţională a credinţei". Sub conducerea sa, un conciliu reunit la Toledo a decretat în 633 ca evreii să nu mai fie obligaţi să se alăture Bisericii, ci să fie convinşi să i se alăture din proprie voinţă. Sabia cu care Biserica îşi cucerea duşmanii nu era o constrîngere fizică, ci propovăduirea cuvîntului evanghelic. Respectînd acest principiu, tratatul lui Isidor *Despre credinţa catolică împotriva evreilor* „este probabil cea mai reuşită şi mai logică dintre toate încercările timpurii de a-l prezenta pe Hristos evreilor". Şi alte încercări pretindeau că îşi susţin teza „fără a aduce prejudicii credinţei creştine", dar nu întotdeauna cu foarte mare succes. Urmînd modelul lui Isidor şi al surselor sale patristice, Alcuin considera credinţa „un act voluntar, nu unul obligatoriu" şi „protesta vehement împotriva metodelor misionare constrîngătoare [şi] ...abuzului de putere regală în felul cum erau tratate popoarele cucerite", inclusiv evreii.

Isid. Sev. *Sent.* 2.2.4 (*SPE* 2:306)

Isid. Sev. *Goth.* 60 (*MGH Auct. Ant.* 11:291)

CTol. (633) *Cap.* 57 (Mansi 10:633)

Ambr. Aut. *Apoc.* 5 (*CCCM* 27:417-418); Flor. *Jud.* 48 (*PL* 116:175)

A.L. Williams (1935) 217

Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.3 (*PL* 96:541)

Alc. *Ep.* 111; 113 (*MGH Ep.* 4:160; 164)

Wallach (1959) 27

Teologii creştini erau destul de dispuşi să acorde titlul de „Biserică" iudaismului care anticipase venirea lui Hristos. Întreaga comunitate a celor aleşi, fie înainte de Hristos, fie după, era denumită „Biserică", dar de dragul preciziei devenise o obişnuinţă folosirea termenului „Sinagogă" pentru a-i desemna pe „aceia dintre credincioşi care au trăit înainte de întruparea Domnului" şi rezervarea termenului „Biserică" pentru aceia care au venit după întrupare. Atunci cînd făcea referire la credincioşii precreştini, „Sinagogă" apărea ca titlu onorific. Era un mod de a reprezenta comunitatea evreilor credincioşi ca „mamă a Bisericii", ceea ce putea să însemne ori că „Hristos, care a binevoit să fie numit fratele celor aleşi, s-a născut în trup" ori că „Biserica este întemeiată prin cărţile Legii şi ale proorocilor". Însă termenul „Sinagogă" putea să aibă şi o conotaţie peiorativă, ca de pildă cînd Isidor profeţea că în veacul Antihristului „Sinagoga se va dezlănţui împotriva Bisericii chiar mai cumplit decît atunci cînd i-a prigonit pe creştini pe vremea Mîntuitorului". Văzut în această lumină, ca o comunitate care l-a respins pe Mesia şi care

Bed. *Hom.* 2.15 (*CCSL* 122:280)

Bed. *Cant.* 2 (*PL* 91:1083); Beat. *Apoc.* 2. pr. 6.1-2 (Sanders 126)

Ambr. Aut. *Apoc.* I (*CCCM* 27:32)

Isid. Sev. *Sent.* 1.25.6 (*SPE* 2:294)

de-atunci încolo a fost duşmanul de moarte al Bisericii, iudaismul era privit ca o erezie şi considerat „Sinagoga satanei", iar deosebirea dintre Biserică şi Sinagogă nu era doar una de natură cronologică, ci de natură antitetică. În secolele al XI-lea şi al XII-lea opoziţia creştină faţă de iudaism, alături de opoziţia creştină faţă de islam, a luat o nouă formă, atunci cînd locurile comune ale apologeticii convenţionale au fost nevoite să cedeze în faţa unei dezbateri teologice mai profunde.

Flor. *Jud.* 4 (*PL* 116:143) Bed. *Sam.* 4 (*CCSL* 119:255)

Bed. *Gen.* 1 (*CCSL* 118A:58)

Vezi *infra*, pp. 265-278

Totuşi, ceea ce îi preocupa pe teologii secolelor al VII-lea, al VIII-lea şi al IX-lea nu era în primul rînd locul comunităţii religioase evreieşti, ci mai degrabă semnificaţia Bibliei evreieşti. Unul dintre aceşti teologi declara, în legătură cu autorii Bibliei iudaice: „Adevărul lor este credinţa mea". Dar prin aceasta nu identifica nicidecum viziunea lui cu aceea a evreilor, ci proclama Biblia iudaică drept Vechiul Testament creştin. La fel ca în Biserica primară, aceasta implica adesea faptul că Vechiul Testament ocupa un loc inferior în comparaţie cu Noul Testament. Astfel, „noua proorocie [a Apocalipsei] întrece vechile proorocii tot aşa cum Evanghelia are întîietate în faţa respectării Legii". Şi aceasta deoarece înfăţişa ca deja împlinite acele „taine în legătură cu Hristos şi Biserica pe care [vechile proorocii], văzîndu-le de departe, le întrezăreau în viitor". Termenul potrivit pentru Vechiul Testament era „prefigurare", în timp ce pentru Noul Testament era „realitate". Sau se putea face deosebirea între „umbra realităţii" în Vechiul şi „realitate" în Noul Testament. În ordinea firească a lucrurilor, „fapte noi împlinesc vechi făgăduinţe, realitatea depăşeşte aparenţa, revelaţia face cunoscut ceea ce era neclar şi ascuns, iar noua credinţă dezvăluie tainele nepătrunse din vechime". Inferioritatea Vechiului Testament faţă de Evanghelie era vizibilă cu precădere în legătură cu legile morale; nu era legitimă înfăţişarea cruzimilor israeliţilor împotriva duşmanilor lor ca o justificare pentru atrocităţi similare, de vreme ce ceea ce se poruncise atunci nu mai era îngăduit acum, iar odată cu naşterea lui Hristos „războaiele au luat sfîrşit în întreaga lume".

Ildef. *Virg. Mar.* 6 (*SPE* 1:91)

Vezi vol. I, pp. 81-82

Ambr. Aut. *Apoc.* pr. (*CCCM* 27:7)

Radb. *Corp.* 5 (*CCCM* 16:33) Isid. Sev. *Sent.* 1.20.3 (*SPE* 2:286)

Ildef. *Virg. Mar.* 6 (*SPE* 1:88)

Rab. *Reg.* 1.15 (*PL* 109:49)

Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.8 (*PL* 96:545)

Aşa cum în Biserica primară Vechiul Testament, deşi considerat depăşit, era totuşi citit ca Scriptură creştină, la fel şi în Evul Mediu acest din urmă mod de a trata Biblia iudaică a fost cel care a dominat învăţătura Bisericii: „Vechiul şi Noul Testament sînt o singură carte". Pasaje din Psalmi puteau sta foarte bine alături de mărturisiri ale lui Iisus din Evanghelii, căci „psalmistul vorbeşte

Vezi vol. I, p. 79

Ambr. Aut. *Apoc.* 3 (*CCCM* 27:231)

cu adevărat în numele lui Hristos (*ex persona Christi*), ca şi cum vorbele ar fi rostite de glasul Fiului lui Dumnezeu către Dumnezeu Tatăl". Psaltirea era închinată în principal temei naşterii, morţii şi învierii lui Hristos. Însă această temă nu putea fi percepută cu uşurinţă de oricare cititor. „Cînd necredincioşii citesc Scripturile, nu îl găsesc nicăieri pe Hristos. Motivul este acela că neputînd să înţeleagă contextul general al Vechiului Testament, ei nu pot să-L găsească pe Cel pe care un cititor cunoscător al lucrurilor care ţin de împărăţia cerurilor ştie cum să-L descopere în aproape toate paginile sfinte." Citită în felul acesta, „orice Scriptură de Dumnezeu inspirată, fie ea Vechiul sau Noul Testament", se prezenta ca o mărturie în sprijinul credinţei catolice şi ortodoxe a Bisericii. Totul în Scriptură, „chiar şi numele şi geografia", trebuia înţeles ca fiind „plin de figuri spirituale". Nu numai astfel de paralele bine cunoscute, precum cea dintre „Iosua" şi „Iisus", care fuseseră prezente în apologetica creştină încă de la începuturi, ci „toate aceste proorocii îşi află împlinirea" în Evanghelia creştină.

Iul. Tol. *Antikeim.* 1.63 (*PL* 96:623)
Isid. Sev. *Proëm.* 34 (*PL* 83:163)
Bed. *Sam.* 3 (*CCSL* 119:186)
Alc. *Trin.* 1.2 (*PL* 101:14)
Bed. *Act.* 10.5 (Laistner 125)
Isid. Sev. *Jud.* 1.6.1 (*PL* 83:463)
Vezi vol. II, p. 236
Ildef. *Virg. Mar.* 6 (*SPE* 1:85)

Pentru a pătrunde adevărata şi adînca semnificaţie a acestor pasaje trebuia înţeles faptul că relatările şi cuvintele biblice însemnau mai mult decît spuneau. Recapitulînd hermeneutica Părinţilor Bisericii, Isidor a stabilit regula potrivit căreia „cine citeşte cuvintele Legii cu înţelegerea trupească nu înţelege cîtuşi de puţin Legea, ci numai acela care o priveşte cu ochiul înţelegerii interioare, căci cei care se concentrează pe litera Legii nu-i pot pătrunde tainele". Nerespectarea acestei reguli i-a dus pe mulţi pe calea ereziei şi a erorii. De fapt, „nici evreul, nici ereticul nu o pot înţelege, de vreme ce nici unul dintre ei nu este ucenic al lui Hristos". Împotriva evreilor şi a ereticilor era necesar să se insiste asupra faptului că limbajul Scripturii „trebuie înţeles nu numai din perspectivă istorică, dar şi potrivit sensului mistic, cu alte cuvinte, spiritual". Insistenţa asupra interpretării spirituale a Scripturii nu implica o desconsiderare a sensului istoric. Beda punea un accent deosebit pe importanţa sensului istoric, îndemnînd ca toţi cei care se străduiau să interpreteze Biblia în sens alegoric să aibă mare grijă ca nu cumva „din prea multă alegorie să piardă credinţa explicită întemeiată pe istorie". Referirile istorice din Scriptură aveau mai puţină nevoie de explicaţii decît alte pasaje; sau dacă nu erau clare, nu avea aşa de mare importanţă. Însă acest lucru nu îi dădea exegetului dreptul de a ignora

Vezi vol. I, pp. 79-81
Isid. Sev. *Sent.* 3.12.3 (*SPE* 2:434)
Isid. Sev. *Jud.* 2.20.1 (*PL* 83:528); Ambr. Aut. *Apoc.* 1 (*CCCM* 27:50-51)
Bed. *Gen.* 1 (*CCSL* 118A:3)
Bed. *Ep.* 14 (*PL* 94:699)

astfel de referiri, căci sensul istoric continua să fie fundamental în efortul de interpretare a Bibliei.

Deşi dezvoltarea principiilor şi metodelor de interpretare biblică nu ne priveşte în mod direct în această lucrare, ele au totuşi legătură cu prezentarea noastră în măsura în care se credea că „împătrita normă a tradiţiei ecleziastice" şi „împătrita structură a naraţiunii evanghelice" oferă justificare unui sens împătrit al Scripturii: istoric, alegoric, tropologic şi anagogic. Aceasta însemna că în exegeza biblică trebuia să se acorde atenţie relatării evenimentelor, dezvăluirii adevărurilor eterne, stabilirii îndatoririlor morale şi anticipării întîmplărilor viitoare. Uneori principiul hermeneutic putea fi redus la un sens întreit – istoric, tropologic şi mistic –, dar această diferenţă era mai degrabă tehnică decît faptică. S-a ajuns să se vorbească în cele din urmă chiar de un înşeptit sens al Scripturii şi nu doar de unul împătrit. Totuşi, chestiunea fundamentală rămînea insistenţa asupra diferenţei dintre literă şi duh, ceea ce presupunea că semnificaţia literală şi istorică a unui pasaj nu epuiza sensurile cuvîntului lui Dumnezeu rostit prin intermediul acelui pasaj.

Aldh. *Virg.* 4 (*MGH Auct. Ant.* 15:232)

Bed. *Tabern.* I (*CCSL* 119A:25)

Isid. Sev. *Sent.* 1.18.12 (*SPE* 2:278); Isid. Sev. *Jud.* 2.20.2 (*PL* 83:528-529); Beat. *Apoc.* 2.3.65 (Sanders 200)

Importanţa doctrinară a acestor aspecte hermeneutice consta în contribuţia lor la autoritatea Scripturii, căci numai interpretată în lumina lor, Scriptura era normativă pentru învăţătura Bisericii. În acest temei era atribuit Bibliei caracterul său de revelaţie a Duhului Sfînt. Autorii Scripturii nu au vorbit din propria lor autoritate sau din propriile lor cunoştinţe, ci au primit mărturia lor de la „Duhul atotputernic şi de viaţă dătător, a cărui lucrare este să vorbească prin gura tuturor proorocilor". De aceea, trebuia spus că adevăratul autor al Scripturii este însuşi Duhul Sfînt, care dictase profeţilor ce să scrie în numele lui, deşi nu neapărat „cuvintele propriu-zise din gurile lor". Astfel au devenit ei „autorii Sfintelor Cărţi, vorbind din insuflare divină şi făcîndu-ne cunoscute poruncile cereşti". Aceste porunci ţineau nu numai de regula de viaţă creştină, ci şi de „regula credinţei". Autoritatea în Biserică trebuia, prin urmare, atribuită „apostolilor lui Dumnezeu", căci ei nu duseseră neamurilor rezultatele propriilor reflecţii, ci transmiseseră întocmai „regula morală pe care o primiseră de la Hristos". Astfel, apostolul Pavel era „cel mai mare dintre învăţători", în calitate de membru al acestui colegiu apostolic.

Ambr. Aut. *Apoc.* 1 (*CCCM* 27:25)

Agob. *Fred.* 12 (*PL* 104:177)

Isid. Sev. *Eccl. off.* 1.12.13 (*PL* 83:750)
Isid. Sev. *Orig.* 6.2.50 (*PL* 82:235)

Isid. Sev. *Orig.* 8.3 (*PL* 82:296)

Aldh. *Carm.* 1.12 (*MGH Auct. Ant.* 15:12)

Nu putea să existe nici o opoziţie între Pavel şi alţi apostoli, aşa cum nu putea să existe vreo opoziţie nicăieri

Flor. *Ver.* 15 (*PL* 121:1130)

Iul. Tol. *Antikeim.* 2.5 (*PL* 96:666)

Isid. Sev. *Sent.* 1.16.8 (*SPE* 2:271)

Isid. Sev. *Sent.* 1.18.6 (*SPE* 2:277)

Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.3 (*PL* 96:541)

în Scriptură. Era esenţial să se înţeleagă „două afirmaţii adevărate ale Domnului în aşa fel încît să nu se ajungă la nici o contradicţie între ele". Aceasta nu însemna că totul în Scriptură este la fel de limpede. Însăşi cultivarea unui sens multiplu presupunea că trebuia pătruns dincolo de limbajul explicit al Bibliei pînă la înţelesurile mai profunde. Scriptura era, apoi, o carte obscură în mîna cititorilor superficiali sau eretici, care îi foloseau caracterul obscur drept justificare pentru modul cum distorsionau ei interpretarea adevărată şi ortodoxă. Se admitea că unele pasaje din Scriptură sînt mai obscure decît altele, pentru a ascuţi înţelegerea cititorului. Dar scopul Scripturii era clar, aşa încît oricine îi înţelegea mesajul central putea să desluşească şi pasajele mai puţin inteligibile. Astfel, autoritatea Bibliei era aceeaşi cu autoritatea lui Hristos însuşi, iar „necunoaşterea Scripturilor înseamnă necunoaşterea lui Hristos".

Ildef. *Cog. bapt.* 26 (*SPE* 1:264)

Alc. *Fel. haer.* 3 (*PL* 101:88)

Alc. *Fel.* 4.8 (*PL* 101:181)

Prim. *Scar.* I (Jecker 34)
Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:161)

Alc. *Elip.* 1.2 (*PL* 101:243)

Ildef. *Cog. bapt.* 77 (*SPE* 1:305)

Chiar dacă era posibil, în numele acestei înţelegeri a autorităţii, ca Scriptura să fie pusă în contradicţie cu tradiţia patristică şi să fie respinse vechile interpretări care „nu puteau fi justificate" atunci cînd „lipseau dovezile clare din Sfînta Scriptură", totuşi la baza întregii metode de interpretare a Bibliei rămînea acordul dintre Scriptură şi tradiţie. Limbajul Scripturii cu privire la Hristos era destul de clar în sine, însă interpretarea „Sfinţilor Părinţi şi a învăţaţilor catolici" a contribuit la explicitarea lui. „Strălucirea credinţei catolice" era lumina care străbătea întreaga Scriptură. Duhul Sfînt vorbise prin gura profeţilor şi a preoţilor Vechiului Testament şi prin gura „tuturor învăţătorilor Bisericii catolice" ai Noului Testament. Hotărîrile Conciliului de la Efes din 431 şi mărturiile evanghelice erau puse pe acelaşi plan. Atunci cînd cineva prezenta argumente teologice împotriva ereziei, se putea referi la „autoritatea Sfintelor Scripturi şi adevărul credinţei catolice", care erau în perfectă armonie. Legea şi profeţii în Vechiul Testament şi Evangheliile şi apostolii în Noul Testament erau autoritatea inspirată divină a Bisericii, însă această autoritate era consfinţită prin „tradiţia patriarhilor" şi prin „pilda vie a Părinţilor". Deşi veacurile următoare aveau să pună în antiteză autoritatea Scripturii cu autoritatea Bisericii şi a tradiţiei, totuşi trăsătura caracteristică a integrităţii tradiţiei catolice, aşa cum a fost ea percepută în Apus de-a lungul secolelor al VII-lea şi al VIII-lea, era ca orice antiteză de acest tip să fie privită *a priori* ca imposibil de conceput.

Cetatea lui Dumnezeu

Era imposibilă o contradicţie între Scriptură şi Biserică întrucît „Biserica, fiind mireasa lui Hristos, templul Celui Preaînalt, şi cetatea Celui Preaînalt, şi cetatea marelui Rege, înfloreşte cu atîta putere, demnitate şi înţelepciune încît nu poate fi cucerită de nici un duşman şi nici nu poate fi dusă la pierzanie de nici un prieten". Dintre aceste prerogative ale Bisericii, titlul care a fost identificat cu tradiţia augustiniană în modul cel mai explicit este cel de „cetate". În *Cetatea lui Dumnezeu,* Augustin dezvoltase ideea că de-a lungul istoriei omenirii vor fi două cetăţi, una de la Dumnezeu şi cealaltă de la diavol, prima întemeiată de Abel şi cea de-a doua întemeiată de Cain. Ambele vor dăinui pînă la înviere şi la Judecata de Apoi. Una dintre sursele de inspiraţie ale concepţiei lui Augustin a fost „cetatea sfîntă, noul Ierusalim" din Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul. Comentariile Evului Mediu timpuriu pe marginea textului Apocalipsei considerau de la sine înţeles că cetatea „trebuie văzută ca nimeni alta decît Biserica celor aleşi", de vreme ce „aceasta... este Biserica lui Dumnezeu". Dacă Biserica este cetatea lui Dumnezeu, „meterezele ei sînt Sfintele Scripturi". Fiecare dintre cele trei cărţi ale lucrării din veacul al VII-lea, *Previziuni ale viitorului,* a lui Iulian de Toledo, cuprindea citate din scrierea lui Augustin *Cetatea lui Dumnezeu,* care continua astfel să-şi exercite rolul de rezumat normativ al istoriei universale din perspectivă creştină.

Iul. Tol. *Naum.* 18 (*PL* 96:716)

Aug. *Civ.* 15.1 (*CCSL* 48:453-454)

Ambr. Aut. *Apoc.* 7 (*CCCM* 27:627); Beat. *Apoc.* 10.2.4-12 (Sanders 585-586) Ildef. *Cog. bapt.* 95 (*SPE* 1:320-321)

Apoc. 21,2

Ambr. Aut. *Apoc.* 9 (*CCCM* 27:776)
Ambr. Aut. *Apoc.* 7 (*CCCM* 27:559); Beat. *Apoc.* 7.1.5 (Sanders 515)
Alc. *Fel.* 1.7 (*PL* 101:133); Car. M. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2-I:160)
Iul. Tol. *Prog. fut.* 1.12; 2.21; 3.3 (*PL* 96:466; 485; 498)

Vezi vol. I, pp. 63-64

O altă metaforă politică pentru Biserică, una cu o mai amplă argumentare biblică, era aceea de „împărăţie". Termenul nu îşi pierduse niciodată conotaţiile eshatologice, iar acestea s-au amplificat atunci cînd s-a deşteptat conştiinţa sfîrşitului. Dar era prezent şi sentimentul că „între cele două veniri ale lui Hristos, prima în întrupare, a doua la judecată, mai este şi o vîrstă de mijloc". La aceasta se referea Apocalipsa atunci cînd vorbea despre cei o mie de ani în timpul cărora Hristos şi sfinţii vor domni pe pămînt. Doctrina mileniului avea în vedere „Biserica lui Dumnezeu, care, prin răspîndirea credinţei şi a lucrărilor sale, se împrăştie ca o împărăţie a credinţei, din clipa întrupării lui Hristos pînă la vremea judecăţii ce va veni". Făgăduinţa lui Hristos că va mînca şi va bea cu ucenicii săi în împărăţia Tatălui nu se aplica mileniului şi nici măcar raiului, ci „Bisericii prezente"; ea se referea la

Vezi vol. I, pp. 42-43
Vezi *supra*, p. 32

Apoc. 20,1-6

Iul. Tol. *Antikeim.* 2.69 (*PL* 96:697)

Mat. 26,29
Beat. *Apoc.* 10.3.11-14 (Sanders 589)

„împărăţia Tatălui, adică Biserica, ori de cîte ori mîncăm
Radb. *Corp.* 21 (*CCCM* 16:113)
trupul şi bem sîngele lui Hristos [în Euharistie] cu vrednicie". Identificarea Bisericii cu împărăţia se făcea de aşa
Ambr. Aut. *Apoc.* I (*CCCM* 27:64)
manieră încît se putea pur şi simplu vorbi despre „împărăţia Lui, care este Biserica". Cu toate acestea, nici ca împărăţie a lui Dumnezeu, nici ca cetate a lui Dumnezeu, Biserica pămîntească nu era complet lipsită de păcate şi de păcătoşi. Doctrina augustiniană potrivit căreia sfinţenia Bisericii nu presupune desăvîrşire morală era reafirmată
Vezi vol. I, pp. 318-323
Ambr. Aut. *Apoc.* 2; 1 (*CCCM* 27:96; 66); Beat. *Apoc.* 4.3.7 (Sanders 352-353)
în avertismentul că sfinţii şi păcătoşii se amestecă în „marele trup al Bisericii". Sfinţenia era un atribut potrivit
Ildef. *Cog. bapt.* 82 (*SPE* I:310-11)
Bisericii fiindcă în sînul Bisericii, prin harul sacramental, primea credinciosul iertarea păcatelor.

Ca cetate şi împărăţie a lui Dumnezeu, în ciuda nevredniciei membrilor ei, Biserica era identificată aproape inte-
Beat. *Apoc.* 2.6.50 (Sanders 238)
Bed. *Cant.* 3 (*PL* 91:11)
gral cu Hristos. Hristos şi Biserica, potrivit lui Beda, erau
Ildef. *Cog. bapt.* 7 (*SPE* I:243-244)
de „o fire". Biserica apăruse din coasta lui Hristos, aşa
Fac. 2,21-22
cum Eva fusese luată din coasta lui Adam. Era important într-o astfel de identificare între Hristos şi Biserică să se observe diferenţa dintre cei doi ca obiecte ale credinţei: în crezul de la Niceea se afirma credinţa „în" Dumnezeu şi
Ildef. *Cog. bapt.* 37 (*SPE* I:276); Alc. *Fel.* 2.17 (*PL* 101:158-159)
Hristos, dar numai acea credinţă „care este sfînta Lui Biserică". De aceea, slava Bisericii deriva din relaţia ei cu
Bed. *Sam.* 1 (*CCSL* 119:28); Iul. Tol. *Antikeim.* 2.14 (*PL* 96:672)
Hristos. „Biserica", în viziunea lui Beda, „nu va fi niciodată părăsită de Hristos" şi soliditatea ei nu va fi niciodată
Bed. *Marc.* 4 (*CCSL* 120:114)
distrusă. La fel cum în trecerea lui pe pămînt Hristos
Lc. 5,3
predicase mulţimilor din corabia lui Petru, aşa şi acum
Bed. *Luc.* 2 (*CCSL* 120:114)
„corabia lui Simon este Biserica primară" şi „pînă în ziua
Beat. *Elip.* 1.1 (*PL* 96:895)
de azi El învaţă neamurile prin autoritatea Bisericii". Această autoritate era strîns legată de autoritatea Scripturii şi de cea a tradiţiei dogmatice. Întreaga autoritate a Evangheliilor proclama ceea ce afirmau toate mărturiile apostolilor, şi aceasta era de altfel ceea ce credea lumea
Alc. *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4:62)
întreagă şi ceea ce declara Biserica romană. Hincmar de Reims punea pe acelaşi plan „autoritatea Sfintelor Scripturi" cu cea a „învăţătorilor ortodocşi" şi cu cea a scaunului episcopal al Romei ca mărturii ale adevărului lui Hristos
Hinc. R. *Praed. pr.* (*PL* 125:65)
şi al Bisericii sale. Acest lucru presupunea de asemenea
Isid. Sev. *Proëm.* 8 (*PL* 83:158); Ambr. Aut. *Apoc.* 10 (*CCCM* 27:868)
că era la latitudinea Bisericii să decidă ce cărţi aparţin canonului Scripturii.

Autoritatea Bisericii provenea din universalitatea ei. Laurenţiu de Canterbury îi îndemna pe scoţieni „să respecte unitatea păcii şi armonia cu Biserica lui Hristos
Apud Bed. *H.e.* 2.4 (Plummer 87)
răspîndită în întreaga lume". Cei care nu se conformau se făceau vinovaţi de faptul că în locul tradiţiilor Bisericii

Bed. *H.e.* 2.2 (Plummer 81)

universale preferau propriile lor tradiţii. Erau fireşte „diverse grupuri de Biserici în lumea întreagă", dar luate

Bed. *Marc.* 2 (*CCSL* 120:513)

împreună acestea formau „unica Biserică catolică". Toate neamurile făceau parte din această unică Biserică, adevărată şi catolică; ea venise de la Ierusalim înspre neamu-

Bed. *Luc.* 6 (*CCSL* 120:422)

rile păgîne, dar rămăsese totuşi „atît acolo, cît şi aici". Caracterul catolic al Bisericii provenea din faptul că era

Leand. Sev. *Laud. eccl.* (*PL* 72:894)

răspîndită în întreaga lume şi reunea toate neamurile. Apostolii propovăduiseră Evanghelia de-a lungul şi de-a

Isid. Sev. *Jud.* 1.55.4 (*PL* 83:494); Leand. Sev. *Laud. eccl.* (*PL* 72:893)

latul pămîntului, convertind la creştinism diferitele popoare ale lumii. De aceea, profeţiile Vechiului Testament cu pri-

Is. 45,22-23

vire la universalitatea stăpînirii exercitate de Dumnezeul lui Israel nu s-au împlinit în istoria poporului lui Israel,

Isid. Sev. *Jud.* 2.1.6 (*PL* 83:500)

ci în cea a Bisericii catolice, iar proorocia lui Hristos despre

In. 10,16

„alte oi" s-a împlinit şi ea atunci cînd lumea întreagă a primit şansa de a crede în Hristos şi de a se uni într-o

Leand. Sev. *Laud. eccl.* (*PL* 72:895)

singură Biserică catolică. Se putea invoca autoritatea Bisericii, întrucît se credea că ea reprezintă consensul unei comunităţi creştine unitare şi universale.

În consecinţă, se putea chiar afirma că „cine strică unitatea acestei sfinte Biserici pe care a reuşit să o aducă Hristos acela se străduieşte din răsputeri să lovească în

Bed. *Ep. In.* (*PL* 93:106)

Hristos însuşi". Biserica este una, alcătuită din evrei şi

Isid. Sev. *Jud.* 2.1.3 (*PL* 83:499)

neamuri, adunaţi laolaltă într-o singură credinţă, un singur neam şi o singură împărăţie. Urmînd o idee sugerată de

Vezi vol. II, p. 175

Ciprian şi susţinută în mod frecvent de teologi, un tratat care îi purta numele identifica Biserica drept „cămaşa

In. 19,23-24

fără cusătură" a lui Hristos şi îi acuza pe schismatici de o îndrăzneală mult mai mare decît cea a soldaţilor din momentul răstignirii, care nu doriseră să sfîşie cămaşa neîmpăr-

Ps. Cipr. *Abus.* 11 (*TU* 34:57-58)

ţită a Domnului. Atît de importantă era unitatea Bisericii catolice pentru credinţa şi viaţa creştină încît în afara ei orice credinţă era zadarnică şi orice faptă bună era lipsită de răsplată; numai în „unitatea Bisericii catolice şi în armonia religiei creştine" puteau să aibă valoare credinţa

Aldh. *Ep.* 4 (*MGH Auct. Ant.* 15:481)

şi faptele bune. Cei care se opuneau acestei unităţi, nu doar în ceea ce priveşte dogma, ci şi în ceea ce priveşte

Ps. Cipr. *Abus.* 7 (*TU* 34:46)

disciplina şi practica Bisericii, nu aveau nici o scuză, chiar dacă susţineau că acceptă autoritatea Vechiului şi Noului Testament precum şi a dogmei trinitare a Bisericii; căci „credinţa catolică şi armonia iubirii frăţeşti merg nedespărţite pe acelaşi drum", de la care nimeni nu se poate

Aldh. *Ep.* 4 (*MGH Auct. Ant.* 15:485-486)

abate fără să pună în pericol unitatea catolică.

Autoritatea acestei Biserici catolice unitare era garantată şi menţinută de cei care deţineau funcţii ecleziastice.

Hristos instituise slujiri de diferite trepte în Biserică. Cele douăsprezece temelii ale Bisericii, apostolii, se întemeiau pe Hristos, temelia centrală a Bisericii; iar în acestea douăsprezece, la rîndul lor, slujitorii Bisericii din toate timpurile erau strînşi laolaltă. Cei doisprezece apostoli se aflau la originea funcţiei episcopale, iar cei şaptezeci de ucenici trimişi de Hristos reprezentau preoţii Bisericii. Această identificare a slujitorilor creştini cu preoţii în succesiune levitică, ce îşi avea originea în Biserica primară, nu a afectat în nici un fel învăţătura, care făcea şi ea parte din doctrina creştină timpurie, potrivit căreia în virtutea botezului, toţi credincioşii creştini luau parte, la slujirea preoţiei. „Preoţia împărătească" descrisă în Noul Testament aparţinea tuturor, nu doar clerului hirotonit, căci „toţi cei care au fost aleşi de har se numesc preoţi". Totuşi, această idee a preoţiei universale a credincioşilor nu a modificat, funcţional sau doctrinar, concentrarea teologilor şi oamenilor Bisericii asupra preoţiei harice şi asupra calificării acesteia pentru rolul de propovăduire şi administrare a Sfintelor Taine.

Judecînd după doctrina lor despre preoţie, ca şi cea despre Biserică în general, mulţi dintre gînditorii acestei perioade din Evul Mediu timpuriu ar putea fi numiţi pe bună dreptate „teologi sistematici ai dreptului canonic mai curînd decît ai dogmei". Atribute ecleziologice precum „una" sau „catolică" se refereau la Biserica instituţională, ierarhică, sau mai precis la cei care recunoşteau autoritatea scaunului episcopal al Romei. Pentru a fi catolic şi nu schismatic trebuia acceptată autoritatea bine stabilită a Bisericii romane. Cei care se lepădaseră de această autoritate erau acuzaţi pentru convingerile pe care le nutreau, şi anume că Biserica lui Hristos nu era mai mare decît propria lor sectă şi că puterea Bisericii a fost luată de la reprezentanţii ei legitimi şi transferată acelora puţini la număr care aparţineau acestei „noi Biserici". Dincolo de hotarele adevăratei Biserici nu avea nici un rost ca cineva să-şi afirme ortodoxia sau apartenenţa la credinţa catolică. Ortodoxia autentică şi apartenenţa la Biserica legitimă erau inseparabile. „Cît despre noi", mărturisea Alcuin, „ne păstrăm cu hotărîre în hotarele doctrinei apostolice şi ale Sfintei Biserici romane, urmîndu-le autoritatea deplină şi aderînd la doctrina sacră, fără a veni cu nimic nou şi neîngăduind nimic pe lîngă ceea ce găsim în scrierile catolice". Aceasta era singura garanţie viabilă în ceea ce priveşte credinţa corectă şi dobîndirea mîntuirii în împărăţia cerurilor.

Beat. *Apoc.* 3.2.27 (Sanders 271-272)
Ambr. Aut. *Apoc.* 10 (*CCCM* 27:800)

Lc. 10,1
Bed. *Tabern.* 3 (*CCSL* 119A:112)

Vezi vol. I, p. 48

Vezi vol. I, p. 181

1Pt. 2,9
Bed. *I Pet.* 2 (*PL* 93:50-51); Ambr. Aut. *Apoc.* 3; 1 (*CCCM* 27:267; 48) Beat. *Apoc.* 12.4.4 (Sanders 638)

Isid. Sev. *Sent.* 3.35.1 (*SPE* 2:472)

Betz (1965) 229

Alc. *Ep.* 137 (*MGH Ep.* 4:215)

Alc. *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4:61-62)

Aldh. *Ep.* 4 (*MGH Auct. Ant.* 15:486)

Alc. *Fel.* 1.4 (*PL* 101:131)

În spatele acestei garanţii se afla apostolul Petru, căruia îi fuseseră încredinţate cheile împărăţiei cerurilor. El era, folosind un titlu atribuit iniţial zeului roman Ianus, „purtătorul ceresc al cheilor, care deschide poarta raiului". În descrierile pe care i le făcea apostolului Petru, Beda folosea şi el prerogativele tradiţionale. Îl numea pe Petru „patron al întregii Biserici" şi „primul păstor al Bisericii", precum şi „prinţul apostolilor". El recunoştea că porunca adresată lui Petru de către Hristos, „Paşte oile Mele", fusese adresată nu numai lui, ci tuturor ucenicilor. Ceea ce însemna că „ceilalţi apostoli erau la fel ca şi Petru, însă i-a fost dată întîietate lui Petru pentru a întări unitatea Bisericii". Toţi apostolii şi urmaşii lor erau păstori, însă nu era decît o singură turmă, a cărei unitate o reprezenta Petru. Într-un alt tratat, Beda interpreta porunca adresată lui Petru în sensul că „Domnul i-a poruncit Sfîntului Petru să-i păstorească întreaga turmă, adică Biserica", adăugînd că Petru a încredinţat la rîndul lui această poruncă păstorilor Bisericii care l-au urmat în păstorirea turmei. Porunca adresată lui Petru de către Hristos era un argument împotriva datei sărbătoririi Paştelui în Anglia, căci aceasta se opunea „Bisericii universale a lui Hristos din întreaga lume". Dar atunci cînd vorbeşte despre „piatra" pe care făgăduise Hristos că îşi va zidi Biserica, Beda, ca şi alţi teologi latini ai epocii, pare să se apropie mai curînd de viziunea răsăriteană asupra pasajului din Evanghelia după Matei 16,18-19 decît de cea occidentală; căci el vorbeşte despre întemeierea Bisericii „pe piatra credinţei, de unde [Petru] şi-a luat numele", adăugînd că „pe această piatră" înseamnă „pe Domnul, Mîntuitorul, care i-a dăruit iubitului şi dreptcredinciosului său mărturisitor comuniunea întru numele lui" numindu-l „Petru". Această interpretare a sensului cuvîntului „piatră" a fost reluată şi de alţi exegeţi ai Bibliei din epoca lui Beda precum şi din epocile următoare; căci „cel mai surprinzător fapt" este acela că „în toată literatura exegetică a Evului Mediu nu găsim nicăieri identificarea «*petra* = Petru»", care a jucat un rol atît de însemnat în literatura polemică şi canonică.

Mat. 16,19
Ov. *Fast.* 1.228
Aldh. *Carm.* 1.6; 4.1.2 (*MGH* Auct. *Ant.* 15:11; 19); Aldh. *Ep.* 4 (*MGH Auct. Ant.* 15:485)
Bed. *Hom.* 1.16 (*CCSL* 122:115; 117)
Bed. *Hist. ab.* I; 2 (Plummer 364; 366)
In. 21,17
Bed. *Hom.* 2.22 (*CCSL* 122:347)
Bed. *I Pet.* 5 (*PL* 93:64-65)
Bed. *H.e.* 3.25 (Plummer 188)
Beat. *Apoc.* 12.2.47 (Sanders 626)
Vezi vol. II, pp. 186, 189
Bed. *Marc.* 3 (*CCSL* 120:551)
Bed. *Hom.* 1.20 (*CCSL* 122:144-145)
Fröhlich (1963) 123

Se pare că „în textele cu privire la puterile încredinţate lui Petru, Beda nu vorbeşte nicăieri despre urmaşii direcţi ai acestuia, deşi îi pomeneşte pe urmaşii tuturor apostolilor. Însă în alte lucrări se face simţită o atenţie deosebită acordată succesiunii la scaunul episcopal al Romei". Beda se referea de obicei la Roma folosind sintagma „sfîntul şi apostolicul scaun", şi considera autoritatea doctrinei şi

Carroll (1946) 88
Bed. *H.e.* 1.29; 2.1 (Plummer 63; 73)

Bed. *H.e.* 3.25 (Plummer 188)

practicii romane ca fiind catolică faţă de devierile locale de la acestea. Compatriotul şi contemporanul său, Aldhelm, a folosit cuvintele adresate lui Petru de către Hristos în Evanghelia după Matei 16,18-19 pentru a dovedi că „dacă cheile împărăţiei cerurilor i-au fost încredinţate lui Petru de către Hristos..., cine poate să intre triumfător pe porţile raiului ceresc dacă batjocoreşte legile principale ale Bisericii [lui Petru] şi dispreţuieşte poruncile doctrinei sale"

Aldh. *Ep.* 4 (*MGH Auct. Ant.* 15:482)

cu privire la data sărbătoririi Paştelui? Era o încălcare a „rînduielii credinţei catolice întemeiate pe poruncile Scripturii" ca monahii englezi să nu se conformeze „tonsurii Sfîntului Petru, prinţul apostolilor". Cam un secol mai tîrziu, un alt vlăstar al Bisericii engleze obiecta faţă de folosirea sării la celebrarea Euharistiei pe motiv că „acest obicei nu este urmat de Biserica universală şi nici confir-

Alc. *Ep.* 137 (*MGH Ep.* 4:211)

mat de autoritatea Romei". Primatul lui Petru însemna pentru Ambrozie Autpert faptul că exista „o prerogativă de excelenţă în demnitatea apostolică, nu deasupra tutu-

Ambr. Aut. *Mat.* 12 (*PL* 129:1031)
Ambr. Aut. *Apoc.* 9 (*CCCM* 27:749)

ror celorlalţi, ci împreună cu ei" şi că Petru era „purtătorul persoanei Bisericii" şi devenise coregentul lui Hristos. Deşi reticenţa perioadei patristice de a izola primatul lui Petru de autoritatea colegiului apostolic ca întreg s-a manifestat şi în secolele al VII-lea şi al VIII-lea, doctrina occidentală se îndrepta deja cu paşi hotărîţi în direcţia monarhiei papale şi avea să atingă punctul culminant în secolul

Vezi vol. I, pp. 138; 176

al XIII-lea. Aşa cum se exprima Isidor, papa, în calitate de suprem pontif, era „conducătorul preoţilor... cel mai mare dintre preoţi"; el era cel care îi numea pe toţi ceilalţi

Isid. Sev. *Orig.* 7.12.13 (*PL* 82:291); Beat. *Apoc.* 2. pr. 4.11 (Sanders 119)

preoţi ai Bisericii şi care dispunea în ce priveşte celelalte slujiri ecleziastice. De aceea, pînă şi un susţinător atît de fervent al autonomiei administrative şi al prerogativelor speciale ale mitropoliţilor cum era Hincmar, arhiepiscopul

Hinc. R. *Mitrop.* 18 (*PL* 126:190)

de Reims din veacul al IX-lea, sublinia, chiar în apărarea acestei teze, că „grija pentru toate Bisericile a fost încredinţată sfintei Biserici romane, prin Petru, prinţul

Hinc. R. *Mitrop.* 4 (*PL* 126:190)

apostolilor". Disputele pe care le purta erau cu anumiţi reprezentanţi ai papalităţii pe anumite teme de organizare şi administraţie ecleziastică, însă fără a pune vreodată în discuţie statutul Romei ca principal scaun

Hinc. R. *Ep.* 169 (*MGH Ep.* 8:154)

episcopal al creştinătăţii. Biserica Romei era „mama şi învăţătoarea" (*mater et magistra*) a cărei autoritate trebuia consultată în toate problemele de credinţă şi morală

Hinc. R. *Div.* pr. (*PL* 125:623)

şi ale cărei învăţături trebuiau respectate. Elaborînd pe marginea metaforei Bisericii ca mamă, Hincmar caracteriza „sfînta Biserică catolică şi apostolică a Romei" drept

cea care „ne-a dat naştere în credinţă, ne-a hrănit cu lapte catolic, ne-a alăptat de la sînul raiului pînă cînd am fost pregătiţi să primim hrană solidă şi ne-a dus prin disciplina ei ortodoxă către desăvîrşirea firii omeneşti". În cazul celor care erau membri credincioşi şi evlavioşi ai Bisericii catolice, valabilitatea unei doctrine putea fi stabilită arătînd doar ceea ce propovăduia această Biserică. Biserica nu numai că hotăra ce cărţi aparţin canonului catolic al Scripturii, dar totodată confirmarea „Sfîntului Scaun al Romei" era esenţială pentru acreditarea Părinţilor Bisericii, aşa încît „dacă sînt unii numiţi doctori [ai Bisericii], nu acceptăm şi nici nu citâm declaraţiile lor ca dovadă a purităţii credinţei dacă aceeaşi Biserică catolică mamă nu a decretat că afirmaţiile lor sînt fără cusur".

Hinc. R. *Praed.* 4 (*PL* 125:88)

Hinc. R. *Praed.* 24 (*PL* 125:214)

Hinc. R. *Ep.* 99 (*MGH Ep.* 8:48)

Pe baza scrierilor şi carierei lui Hincmar putem de asemenea să înţelegem cum teoria augustiniană a relaţiei dintre cetatea lui Dumnezeu şi cetatea omului a fost aplicată în cazul relaţiei dintre Biserica catolică şi regatul creştin al francilor. La fel ca în cazul teoriei bizantine contemporane a relaţiei dintre Biserică şi stat, ideologia politică occidentală este relevantă pentru prezentarea noastră numai în măsura în care ajută la clarificarea doctrinei Bisericii. Concepţia lui Hincmar despre forma ideală de asociere era „o despărţire a autorităţii lumeşti de cea spirituală, o restrîngere a fiecăreia la propriul ei teritoriu, dar în aşa fel încît să se sprijine cu bună înţelegere una pe cealaltă în lucrarea lor, iar Biserica, aflîndu-se pe o treaptă de demnitate mai înaltă, să ofere statului legile imuabile ale religiei şi moralităţii ca normă". Dezvoltînd această teorie a relaţiei dintre Biserică şi stat, el s-a inspirat, pentru portretul conducătorului laic model, din descrierea împăratului creştin schiţată în cartea a cincea a lucrării lui Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*. Această scriere a constituit de asemenea o sursă de inspiraţie şi pentru Alcuin care îl povăţuia pe Carol cel Mare, prin intermediul cuvintelor lui Vergiliu, „să-i cruţe pe cei pe care îi cucereşte şi să-i înfrîngă pe cei care sînt mîndri". Se pare că tot din pana lui Alcuin provine şi descrierea pe care o face Carol cel Mare rolurilor complementare de împărat şi papă: primul trebuia să apere Biserica de atacurile duşmanilor ei păgîni şi să consolideze credinţa catolică în sînul Bisericii; cel de-al doilea trebuia să sprijine armatele imperiale ridicîndu-şi mîinile către Dumnezeu, aşa cum a făcut Moise pentru oştile lui Israel, asigurînd victoria imperiului catolic asupra duşmanilor lui Dumnezeu şi

Vezi vol. II, pp. 173, 196

Schrörs (1884) 443
Hinc. R. *Reg.* 5 (*PL* 125:839)

Aug. *Civ.* 5.24 (*CCSL* 47:160)

Aug. *Civ.* 1.6 (*CCSL* 47:5)

Verg. *Aen.* 6.853
Alc. *Ep.* 178 (*MGH Ep.* 4:294)

Ieş. 17,11-12

Car. M. *Ep.* 93 (*MGH Ep.* 4: 137-338)

Alc. *Ep.* 308 (*MGH Ep.* 4:471)

ai Bisericii sale. Dumnezeu i-a dat putere imperială, îi spunea Alcuin lui Carol cel Mare, în primul rînd pentru apărarea Bisericii.

Wallach (1959) 25

Ein. *V. Car. M.* 24 (*MGH Scrip. Ger.* 1.29)

Din aceste mărturii şi din multe altele reiese clar că „Alcuin a văzut în Carol cel Mare împăratul creştin ideal imaginat de Augustin, *felix imperator*", iar din relatarea biografului său, Eginhardus, potrivit căreia *Cetatea lui Dumnezeu* era cartea preferată a lui Carol cel Mare, s-ar putea trage concluzia că împăratul accepta această identificare. Nu numai prin această reinterpretare a *Cetăţii lui Dumnezeu*, ci şi prin întreaga definiţie a ceea ce reprezenta doctrina creştină, sinteza augustiniană de la începutul Evului Mediu a exprimat „integritatea tradiţiei catolice" în forma care avea să devină normă pentru teologia medievală a secolelor următoare. Însă nu putea fi transmisă peste secole fără o analiză critică serioasă. Clarificarea a ceea ce însemna – şi a ceea ce nu însemna – sinteza augustiniană a fost sarcina pe care a preluat-o cultura teologică instituită de împăratul Carol cel Mare.

2. Dincolo de sinteza augustiniană

Între sfîrşitul secolului al VIII-lea şi sfîrşitul secolului al IX-lea, preluarea confortabilă a unei sinteze augustiniene care putea fi acceptată de către toţi ca tradiţie catolică a fost pusă în discuţie sub mai multe aspecte esenţiale. Gîndirea şi vocabularul lui Augustin erau atît de predominante în definirea „integrităţii tradiţiei catolice" încît am putut folosi titluri ale lucrărilor sale ca subtitluri în primul capitol al volumului de faţă. Dar în contextul în care un participant la controversă îl numea pe Augustin în repetate rînduri „al nostru", în vreme ce un altul replica „deşi vorbeşte despre «Augustin al nostru», s-a îndepărtat foarte mult de el", a devenit clar faptul că simpla invocare a numelui lui Augustin sau chiar citarea unor texte ilustrative din scrierile sale nu puteau fi de ajuns ca garanţie a catolicităţii şi a ortodoxiei. Recunoaşterea crescîndă a faptului că sinteza augustiniană trebuia interpretată şi poate chiar depăşită a provocat controverse, a stimulat cercetarea şi a hrănit reflecţia; iar din aceste trei elemente se va modela caracterul specific al teologiei medievale.

Goth. *Praed.* 11 (Lambot 220)

Hinc. R. *Deit.* 17 (*PL* 125:593)

„Eroarea epocii moderne" a venit ca un şoc pentru purtătorii de cuvînt ai Bisericii. Controversa „s-a ivit pe neaşteptate" după ceea ce păruse a fi fost o perioadă de acalmie doctrinară. Oare nu era adevărat, îşi întreba Alcuin adversarii, că „odată ce ereziile lui Eutihie şi Nestorie fuseseră condamnate, întreaga Biserică a lui Hristos trăia de mult timp în pace, fără să o tulbure nimic, pînă cînd această nouă sectă, de care nu s-a auzit în vremurile apuse, s-a născut dintr-o dată ca rezultat al obrăzniciei voastre ?". „Pînă în prezent", spunea Paschasius Radbertus, „nimeni nu a greşit în legătură cu [doctrina Euharistiei] cu excepţia celor care au greşit şi în legătură cu doctrina despre Hristos". Condamnînd ceea ce considera drept o inovaţie eretică privind doctrina predestinării, Hincmar menţiona dogma Treimii şi doctrina despre Euharistie ca

Flor. *Scot. Er.* 11 (*PL* 119:163)

Alc. *Ep.* 280 (*MGH Ep.* 4:437)

Alc. *Fel.* 1.7 (*PL* 101:133)

Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:169)

Hinc. R. *Praed.* 31 (*PL* 125:296)

Beat. *Elip.* 2.94 (*PL* 96:1025)

Scot. Er. *Praed.* 1.4 (*PL* 122:359)
Ratr. *Part. Mar.* 1.1 (Canal 84)

Flor. *Ver.* 1 (*PL* 121:1083)

fiind domenii în care contemporanii săi „stîrneau discuții fără rost, opuse adevărului credinței catolice". Într-un catalog al ereticilor hristologici, un autor enumera falși învățători din veacurile al IV-lea și al V-lea și apoi trecea imediat la unul care apăruse „chiar acum, în vremurile noastre". Se considera că Părinții și învățații Antichității creștine reușiseră să înfrîngă diferitele erezii prin care veșnicul dușman al credinței căutase să submineze Biserica; dar „acum", în secolul al IX-lea, diavolul „se străduia să zdruncine zidurile fortificate ale credinței cu o nouă armă". Răspîndea „noi otrăvuri ale necredinței" în încercarea de a distruge credința catolică. Efectele devastatoare ale acestei apostazii și ale controversei se răspîndiseră atît de mult încît „studiul doctrinei, prin care credința și cunoașterea lui Dumnezeu ar trebui să fie hrănite și să crească de la o zi la alta, s-a stins aproape pretutindeni".

Lopez (1959)
Amal. *Bapt.* 1-3 (*ST* 138:236-237)
Alc. *Ep.* 163 (*MGH Ep.* 4:263-265)

Verg. *Aen.* 12.59

Alc. *Ep.* 174 (*MGH Ep.* 4:288) Paulin. Aquil. *Lib. sac.* 14 (*MGH Conc.* 2-1:142)
Alc. *Ep.* 172 (*MGH Ep.* 4:284)

Vezi vol. II, pp. 183-184; 203-204

Alc. *Elip.* 1.16 (*PL* 101:251)

Nu toți acești profeți ai Apocalipsei se aflau de aceeași parte a baricadei în cadrul diferitelor controverse doctrinare ale epocii, dar toți erau beneficiari ai renașterii spirituale și intelectuale inaugurate de împăratul Carol cel Mare; căci „pe ruinele sfărîmate ale lumii antice s-a construit un imperiu căruia îi lipseau puterea și echilibrul vechii *respublica*, dar care conținea valori spirituale durabile". Cu interesul și curiozitatea pe care le manifesta față de problemele teologice, chiar și cele mai greu de pătruns, împăratul și-a asumat rolul de susținător al studiilor umanistice și teologice. Parafrazînd cuvintele lui Vergiliu, teologii lui de curte îl slăveau ca fiind „cel pe umerii căruia stă întreaga bunăstare a Bisericilor lui Hristos"; și i se adresau direct în tratatele dogmatice pe care le scriseseră în apărarea ortodoxiei, mulțumindu-i pentru că le încredințase o asemenea sarcină. El însuși a intervenit activ în cadrul disputelor dintre Răsărit și Apus pe tema icoanelor și a purcederii Duhului Sfînt. Ca răspuns la avertismentul de a nu-l corupe pe Carol, Alcuin spunea: „Ar fi cu neputință să fie corupt de către cineva, căci este un catolic prin credință, un rege prin putere, un pontif prin predică, un judecător prin spiritul dreptății, un filozof prin studiul artelor liberale, un model prin virtute morală". Oricare ar fi fost adevărul din spatele unor astfel de panegirice, Carol cel Mare s-a înconjurat totuși în timpul propriei sale vieți de oameni eruditi și autori fără egal în Apusul latin al acelor vremuri, încurajîndu-i totodată și pe succesorii lui imediați să îi urmeze exemplul. Printre acești cărturari de seamă se numărau și

mulţi dintre aceia care au considerat necesar să treacă dincolo de sinteza augustiniană.

Reconsiderarea dogmei

Elogiul făcut lui Carol cel Mare de către Alcuin a fost prilejuit de un avertisment venit din partea lui Elipandus, arhiepiscop de Toledo, care era acuzat, împreună cu Felix de Urgel, de „propovăduirea unei false doctrine care susţinea adopţia Fiului lui Dumnezeu". Deşi chiar şi adversarii lui recunoşteau că Felix ducea o viaţă creştină exemplară şi că o parte însemnată din ceea ce scrisese era în consonanţă cu credinţa catolică, totuşi el „se despărţise de Sfînta Biserică apostolică doar prin folosirea acestui singur cuvînt «adopţie»". Ceea ce mărturisise şi apoi retractase, pentru ca după aceea – aşa cum aveau să constate opozanţii lui într-o serie de întrebări şi răspunsuri descoperite printre manuscrisele lui postume – să reafirme era o „eroare spaniolă" de care se credea că se molipsiseră şi alţii, între care mai ales Elipandus. Căci, de vreme ce de-a lungul Evului Mediu mulţi dintre „germenii unor astfel de idei... s-au născut în Spania", secolele al VIII-lea şi al IX-lea au văzut Spania ca un răzor de sămînţă, mai întîi pentru tirani şi acum pentru schismatici, ca şi pentru apostaţi; căci zvonurile ereziei adopţionismului se răspîndiseră în întreaga Spanie, şi chiar dincolo de hotarele ei, în regatul francilor. Originile spaniole ale ereziei, în special cele legate de idiosincrasiile Liturghiei spaniole (ale cărei deosebiri faţă de alte liturghii au continuat să-i intereseze pe teologii occidentali), au devenit un punct important în cadrul controversei, aşa cum s-a întîmplat şi cu problema autorităţii scaunului episcopal al Romei şi a scaunului episcopal de Toledo.

CFr. (794) *Cap.* 1 (*MGH Conc.* 2-1 : 165) Alc. *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4 : 271)

Alc. *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4 : 62 ; 65)

Agob. *Fel.* 1 (*PL*104 : 33)
Alc. *Elip.* 1.8 (*PL* 101 : 247)

Southern (1962) 19

Alc. *Ep.* 137 (*MGH Ep.* 4 : 212)

Flor. *Jud.* 42 (*PL* 116 : 171)

Beat. *Elip.* 1.13 (*PL* 96 : 901-902)

Alc. *Elip.* 2.7 (*PL* 101 : 264)

Bern. Reich. *Miss. off.* 1 (*PL* 142 : 1057-1058); Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149 : 1484)

Alc. *Fel.* 7.13 (*PL* 101 : 226)

Aşa cum afirmase principalul adversar spaniol al lui Elipandus în cadrul controversei, problema era că „un grup de episcopi [spanioli] spune că Iisus Hristos este adoptat potrivit firii lui omeneşti, dar sub nici o formă adoptat potrivit firii lui dumnezeieşti", în vreme ce celălalt grup susţinea că „dacă nu este adevăratul şi singurul Fiu al lui Dumnezeu Tatăl potrivit ambelor firi, ci este Fiul adoptat", atunci nu putem să-l numim pe cel răstignit adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, fiindcă firea lui umană a fost adoptată. Era important de observat că nici una dintre părţi nu încerca să reînvie învăţătura legată de adoptarea

Beat. *Elip.* 13 (*PL* 96 : 902)

Vezi vol. I, pp. 190-191
Elip. *Ep*. 5 (*MGH Ep*. 4:308); Fel. *apud* Agob. *Fel*. 36 (*PL* 104:60)
Elip. *Ep. episc. Fr*. 2 (*MGH Conc*. 2-I:111)
Elip. *Ep. episc. Fr*. 18 (*MGH Conc*. 2-I:119)
Fel. *apud* Alc. *Fel*. 1.15 (*PL* 101:140)
Fel. apud Paulin. Aquil. *Fel*. 1.55 (*PL* 99:412)
Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel*. 2.12 (*PL* 99:432); Fel. *apud* Alc. *Fel*. 5.8 (*PL* 101:195)
Mat. 17,5; Mat. 16,15
Elip. *apud* Paulin. Aquil. *Lib. sac*. 6 (*MGH Conc*. 2-I:135); Elip. *apud* Alc. *Elip*. 1.20 (*PL* 101:255)

firii divine a lui Hristos. Atît Elipandus, cît şi Felix se considerau în armonie cu credinţa ortodoxă catolică a Bisericii. Elipandus declara în mod explicit că Fiul lui Dumnezeu s-a născut din Tatăl „nu prin adopţie, ci prin naştere, nu prin har, ci prin fire" şi privea drept blasfemie învăţătura care spunea că „Fiul lui Dumnezeu, născut în afara timpului, a fost adoptat"; Felix afirma şi el că „noi credem că a fost adoptat de Tatăl în acea [fire] potrivit căreia el era fiul lui David, dar nu în aceea potrivit căreia el există ca Domn". Potrivit firii divine, spunea Felix, „trebuie să credem că este cu adevărat Dumnezeu şi adevăratul Fiu al lui Dumnezeu". Dar nicăieri în Evanghelii nu se spune că Fiul lui Dumnezeu „ne-a fost dat" întru suferinţă şi moarte, ci doar Fiul omului; pe de altă parte, confirmarea Fiului lui Dumnezeu prin glasul lui Dumnezeu Tatăl din nor sau prin mărturisirea lui Petru se referă doar la firea lui divină, ca Fiu al lui Dumnezeu, şi nu la firea lui umană.

Vezi vol. I, pp. 204-205
Elip. *Ep. episc. Fr*. 15 (*MGH Conc*. 2-I: 118); Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel*. 1.27 (*PL* 99:379)
Ps. 22,1; Mat. 27,46
Vezi vol. I, p. 253, vol. II, p. 80
Iul. Tol. *Antikeim*. 2.55 (*PL* 96:690)
Elip. *Ep. Alc*. (*MGH Ep*. 4:304)
Elip. *Ep. episc*. Fr. 15 (*MGH Conc*. 2-I:118)
Vezi vol. I, pp. 110-111

Scopul introducerii (sau reintroducerii) categoriei adopţiei în cadrul discuţiei hristologice era de a lămuri dreptul firii umane a lui Hristos la titlul de „Fiu al lui Dumnezeu", cel mai obişnuit şi mai cuprinzător nume pentru Iisus Hristos, ca un drept dobîndit nu prin fire, ci prin adopţie. Potrivit lui Elipandus şi lui Felix, negarea faptului că în raport cu firea sa umană Hristos este Fiul adoptiv al lui Dumnezeu ar fi echivalat cu o negare a faptului că este cu adevărat om. Încă o dată, strigătul de părăsire de pe cruce, „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" a slujit drept piatră de încercare; urmînd exemplul unui predecesor spaniol a cărui ortodoxie nu putea fi pusă la îndoială, Elipandus l-a atribuit firii umane a lui Hristos. Alternativa era recăderea în erezia docetistă a gnosticilor şi a maniheilor, condamnată de către Biserica primară. „Căci dacă în trupul pe care l-a luat asupra sa chiar în clipa zămislirii din pîntecul Fecioarei, Mîntuitorul nostru nu este [Fiul] adoptiv al Tatălui, ci este adevăratul Fiu, atunci cum putem să nu spunem că acest trup al său nu a fost creat şi făcut din plămada neamului omenesc şi nici din trupul mamei sale, ci a fost zămislit din esenţa Tatălui, aşa cum a fost şi firea lui divină?" Şi, potrivit lui Elipandus, aceasta era însăşi erezia de care se făceau vinovaţi adversarii lui; ei învăţau „că Fiul lui Dumnezeu nu a luat din Fecioară un trup ca al nostru, dar fără păcat" şi că nici măcar „nu a luat de la Fecioară o formă văzută". Învăţau cu alte cuvinte „că cele două firi ale lui

Fel. *apud* Alc. *Fel*. 2.12 (*PL* 101:155)
Elip. *Ep. Car. M*. (*MGH Conc*. 2-I:121)
Elip. *Ep. episc. Fr*. 1 (*MGH Conc*. 2-I:111)

Hristos se amestecă precum apa şi vinul". Aceste învinuiri au fost negate cu tărie. Respingerea ideii de adopţie aplicată firii umane a lui Hristos nu echivala cu o amestecare a celor două firi sau cu o negare a adevăratei sale firi omeneşti. Neamestecînd firile şi nedespărţindu-le, adversarii adopţionismului spuneau despre întreaga persoană a Dumnezeu-Omului: „Mărturisesc că El este om adevărat, dar şi Dumnezeu adevărat şi mă închin Lui cu toată fiinţa mea". Dar era o mare deosebire între a mărturisi că Hristos este om adevărat şi a-l numi om obişnuit, ceea ce făceau în mod implicit cei care susţineau că firea umană a lui Hristos a fost adoptată ca să devină Fiul lui Dumnezeu.

Fel. *apud* Alc. *Fel.* 1.8 (*PL* 101:133)
Alc. *Fel.* 3.17 (*PL* 101:172)
Alc. *Elip.* 1.9 (*PL* 101:247)
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.27 (*PL* 99:379); Alc. *Fel.* 3.11 (*PL* 101:169)
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.37 (*PL* 99:391)

Pe de altă parte, susţinătorii acestei poziţii insistau asupra faptului că adopţia era singura modalitate prin care se putea spune simultan că Tatăl „a creat toate lucrurile văzute, nu prin cel care s-a născut din Fecioară, ci prin cel care [este Fiu al lui Dumnezeu] fiind născut, şi nu adoptat" şi că Tatăl „a mîntuit lumea prin acelaşi [Fiu], în acelaşi timp Fiu al lui Dumnezeu şi Fiu al omului, adoptat în firea lui umană şi neadoptat în firea divină". Dacă potrivit firii lui umane Hristos era fiul lui David, această fire umană trebuia să fie Fiul lui Dumnezeu prin adopţie, nu prin fire. Căci, ca Fiu al omului, el nu a fost din veşnicie cu Tatăl în ceruri. De aceea, el a fost „Unu-Născut doar prin fire", ca Fiu al lui Dumnezeu, iar ca Fiu al omului, întîiul-născut între mulţi fraţi, dar aceasta „prin adopţie şi har", nu prin fire. „Adopţie" era termenul cel mai potrivit, căci, după definiţia lui Isidor, un fiu adoptat poartă atît numele care este al său prin fire, cît şi pe acela pe care îl dobîndeşte prin adopţie. Prin urmare, titlul „Fiu al lui Dumnezeu" se aplica în mod egal firii umane care fusese asumată şi firii divine care o asumase pe cea umană. „Cu alte cuvinte, ei spun că «asumare» şi «adopţie» sînt unul şi acelaşi lucru." Această echivalare a adopţiei cu asumarea – şi uneori şi cu „îmbinarea" – a fost considerată de criticii adopţionismului drept tema centrală a acestei erezii şi a fost respinsă pe motiv că nu orice asumare poate fi numită adopţie, chiar dacă orice adopţie este un fel de asumare. Din această cauză, nici măcar termenul „asumare" nu era foarte precis, căci Fiul lui Dumnezeu se pogorîse din ceruri ca să se întrupeze ca om, nu ca să-şi asume un om. Adopţionismul trebuia să spună ori că firea umană a lui Hristos a fost adoptată în pîntecele Fecioarei Maria, ori că adopţia s-a petrecut mai tîrziu, după ce Hristos a trăit o viaţă desăvîrşită ca om. Oricare dintre

Elip. *Symb. fid. apud* Beat. *Elip.* 1.40-41 (*PL* 96:917)
Elip. *Ep.* Alc. (*MGH Ep.* 4:305)
Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel.* 2.9 (*PL* 99:429)
Rom. 8,29
Elip. *Ep. episc. Fr.* 9 (*MGH Conc.* 2-I:113)
Isid. Sev. *Orig.* 9.5.20 (*PL* 82:355)
Fel. *apud* Alc. *Fel.* 7.3 (*PL* 101:215)
Ben. An. *Fel.* (*PL* 103:1399)
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.22 (*PL* 99:375)
Alc. *Fel. haer.* 69 (*PL* 101:116)
Alc. *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4:269); Alc. *Fel. haer.* 3.8 (*PL* 101:167)
Ben. An. *Fel.* (*PL* 103:1401)
Paulin. Aquil. *Lib. sac.* 3 (*MGH Conc.* 2-I:133)

cele două variante conducea la erezie. Pe baza paralelei biblice dintre Moise şi Hristos, Elipandus argumenta că Hristos este Fiul adoptiv al lui Dumnezeu; dar pentru adversarii săi, adoptarea lui Moise de către fiica faraonului era o dovadă că „cel adoptat este numit «fiu» în sens impropriu şi nu esenţial" şi că, prin urmare, termenul nu era unul potrivit pentru Hristos, desigur cu excepţia cazului cînd era aplicat „adopţiei" lui de către Iosif, care nu a fost adevăratul lui tată.

Era însă un termen potrivit pentru creştini. Hristos nu era cel adoptat, ci cel care adopta, în vreme ce credincioşii erau cei adoptaţi. Cînd Elipandus îl compara pe Hristos cel cu fire umană adoptată cu „ceilalţi sfinţi", ignora deosebirea fundamentală dintre ei: „chiar dacă sfinţii sînt numiţi «dumnezei», ei nu sînt slăviţi; numai Hristos este numit «Dumnezeu» şi este slăvit". Botezul lui Hristos de către Ioan Botezătorul scotea în evidenţă această deosebire. Pentru credincioşi, botezul era calea prin care ei se transformau din „fii ai mîniei" în fii ai lui Dumnezeu prin „harul adopţiei", dar acest lucru nu era valabil în cazul lui Hristos. Se pare că Felix susţinea că şi Hristos avusese nevoie să fie botezat ca să devină Fiul lui Dumnezeu. Însă botezul administrat de Ioan nu era un mijloc de regenerare nici măcar pentru cei care aveau nevoie de aceasta, cu atît mai puţin pentru Hristos, care nu avea nevoie. Într-adevăr, tocmai fiindcă Hristos nu avea nevoie să fie adoptat, ci era Fiul lui Dumnezeu prin fire, putea să dăruiască harul adopţiei discipolilor săi credincioşi. Pe baza cuvintelor lui Augustin, potrivit cărora „nu ne-am născut din Dumnezeu, aşa cum a fost Cel Unul-Născut, ci am fost adoptaţi prin harul său", se argumenta că Hristos nu ar fi putut dărui acest har dacă El însuşi ar fi avut nevoie de el. Este foarte posibil ca această controversă adopţionistă să fi stimulat o considerare mai atentă – în acest veac şi în cele care au urmat – a diferenţei dintre calitatea lui Hristos de fiu „natural" şi aceea a credincioşilor de fii „adoptivi". Astfel, Beatus de Liébana, conducător al opoziţiei spaniole faţă de Felix şi Elipandus, susţinea cu tărie că „adoptat" era termenul potrivit nu pentru cel care a făcut alegerea, ci pentru cei care au fost aleşi, idee pe care a şi dezvoltat-o în comentariul lui pe marginea Apocalipsei. Biserica era „adoptată de Dumnezeu ca fiică" şi prin această adopţie se afla în comuniune cu smerenia lui Hristos. Hristos era întîiul-născut între fraţi fiindcă ei erau cei care fuseseră adoptaţi, iar

Deut. 18,15; Fapte 3,22
Elip. *Ep. Alc.* (*MGH Ep.* 4:303)
Ieş. 2,10
Paulin. Aquil. *Lib. sac.* 7 (*MGH Conc.* 2-1:135-136)
Radb. *Mat.* 1.1 (*PL* 120:79)
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.26 (*PL* 99:378-379)
Elip. *Ep. episc. Fr.* 9 (*MGH Conc.* 2-1:113)
Ps. 81,6; In. 10,34
Beat. *Elip.* 2.100 (*PL* 96:1027); Hinc. R. *Deit.* 2 (*PL* 125:518)
Ef. 2,3
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.44 (*PL* 99:397)
Alc. *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4:270)
Alc. *Ep.* 2.17 (*PL* 101:158)
Agob. *Fel.* 34 (*PL* 104:60)
Aug. *Ev. In.* 2.13 (*CCSL* 36:17)
Adr. I. *Ep. episc. Hisp.* (*MGH Conc.* 2-1:125); Radb. *Part. Mar.* 2.73 (Canal 154)
Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 21 (*SC* 151:306); Prud. Tr. *Praed.* 16 (*PL* 115:1253); Rup. *Div. off.* 11.4 (*CCCM* 7:373); Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:154); Rich. S. Vict. *Except.* 2.10 (*TPMA* 5:120)
Beat. *Elip.* 2.33 (*PL* 96:998)
Beat. *Apoc.* 2. pr. 9.13 (Sandres 145)
Beat. *Apoc.* 3.3.23 (Sanders 282)
Beat. *Apoc.* 2. pr. 1.12 (Sanders 104)

Beat. *Apoc.* 12.2.103-4 (Sanders 634)

asemănarea dintre El și ei trebuia interpretată în lumina deosebirii.

Căci era, după cum scria Beatus împotriva lui Elipandus, „o mare diferență între Hristos ca om și întreaga adunare a sfinților", o diferență care se reducea la axioma potrivit

Beat. *Elip.* 2.51 (*PL* 96:1007)

căreia „Hristos poate exista fără ei, prin El însuși, dar ei nu pot nici să trăiască, nici să existe fără Hristos". De aceea, titluri precum „Hristos" și „Domn" erau folosite în legătură cu El „într-un sens singular", pentru a arăta că

Beat. *Elip.* 2.50 (*PL* 96:1006)

atunci cînd erau aplicate sfinților era vorba de un sens derivat. Prin nerespectarea acestei distincții, Elipandus

Beat. *Elip.* 1.118 (*PL* 96:968)

punea de fapt semnul egalității între Hristos și creștini, anulînd unicitatea lui Hristos, care singur între toți oamenii este însuși Dumnezeu și pe care „îl despărțim de alți

Beat. *Elip.* 1.49 (*PL* 96:929)

oameni". Nimeni nu era asemenea lui căci nici măcar cei adoptați ca fii ai lui Dumnezeu nu pot „începe să fie

Beat. Apoc. 1.2.42 (Sanders 51)

Dumnezeu prin har". Și „cum ar putea El să fie unic", întreba

Alc. *Fel. haer.* 70 (*PL* 101:117)

Alcuin, „dacă ar fi adoptat, așa cum sîntem noi?". În sens strict, termenul „rob" nu se referea la Hristos, deși „chip

Fil. 2,7

de rob" era un termen biblic care desemna smerenia lui.

Adr. I. *Ep. episc. Hisp.* (*MGH* Conc. 2-1:126-127)

Din același motiv, suferința din Grădina Ghetsimani trebuia înțeleasă în sensul că Hristos oferă un model de

Paulin. Aquil. *Fel.* 3.5 (*PL* 99:438-439)

suferință și rugăciune. Ca reacție la adopționism, apărătorii occidentali ai ortodoxiei au afirmat echivalentul apusean al doctrinei răsăritene cu privire la „enipostază", potrivit căreia mai înainte „ipostasul Logosului, care a fost

Vezi vol. II, pp. 116-117

simplu, devine compus". Întrucît Hristos nu a fost mai întîi un simplu om și apoi unul în care s-a sălășluit Dumnezeu,

Paulin. Aquil. *Fel.* 1.13 (*PL* 99:365)

firea lui umană a fost din clipa zămislirii „de o persoană cu Dumnezeu". Prin întrupare, așadar, „firea umană a intrat în unitatea persoanei Fiului lui Dumnezeu... Prin

Alc. *Fel.* 2.12 (*PL* 101:155-156)

asumarea trupului de către Dumnezeu, ceea ce lipsește este persoana unui om, dar nu firea unui om".

Un corolar – sau ca să fim mai preciși, cel puțin din punct de vedere cronologic, o premisă – al conceptului de

Vezi vol. II, pp. 111-112

„enipostază" era comunicarea însușirilor celor două firi în

Vezi vol. I, pp. 253-263

persoana unică a lui Hristos. Partizanii adopționismului au fost obligați să recunoască o atare comunicare a însușirilor, ca atunci cînd Felix, inspirîndu-se dintr-un autor

Ildef. *Virg. Mar.* 3 (*SPE* 1:65)

spaniol dinaintea lui, afirma că „dată fiind singularitatea persoanei în care firea divină a Fiului lui Dumnezeu și firea lui umană au lucrări în comun, lucrurile care sînt dumnezeiești sînt uneori transmise firii umane, iar lucrurile omenești făcute sînt din cînd în cînd atribuite firii

Fel. *apud* Agob. *Fel.* 33 (*PL* 104:59)

divine". Drept exemplu, el cita următorul pasaj evanghelic:

In. 3,13 (Vulg.)
Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel.* 2.6 (*PL* 99:426)
Agob. *Fel.* 33 (*PL* 104:59)
Vezi vol. II, pp. 66-70

„Nimeni nu s-a suit în cer, decît Cel ce S-a coborît din cer, Fiul Omului, Care este în cer"; căci era evident „că Fiul omului nu a coborît din cer şi nu a fost acolo înainte de a se naşte pe pămînt". Interpretarea lui Felix părea să spună totuşi că această comunicare a însuşirilor era doar de natură verbală, din moment ce nici un participant la controversă nu a interpretat un astfel de pasaj din Noul Testament în sensul că firea umană a lui Hristos a existat în cer înainte de a se naşte din Fecioară. Cînd Felix spunea că „Fiul lui Dumnezeu în Fiul omului este numit uneori Fiul omului" şi că „Fiul omului în Fiul lui Dumnezeu este intitulat Fiul lui Dumnezeu", Agobard replica: „Vrei să spui că «este numit», iar nu că «este»?", şi „Vrei să spui că «este intitulat», iar nu că «este»?". Ca şi în cazul doctrinei nestoriene despre persoana lui Hristos, şi în cazul doctrinei adopţioniste exista suspiciunea că această comunicare a însuşirilor era doar o atribuire de însuşiri şi nu un schimb veritabil.

Vezi vol. I, p. 137
Beat. *Elip.* 1.8 (*PL* 96:898)
Beat. *Elip.* 1.123 (*PL* 96:971)
Beat. Elip. 1.60 (*PL* 96:930)
Boshof (1969) 65
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.7 (*PL* 99:358); Paulin. Aquil. *Ep.* 17 (*MGH Ep.* 4:523)
Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel.* 1.9 (*PL* 99:361)
Alc. *Ep. Beat.* (Levison 319)
Alc. *Fel.* 7.11 (*PL* 101:223)
Alc. *Fel.* 1.11 (*PL* 101:136)
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.20 (*PL* 99:373)
Alc. *Elip.* 4.5 (*PL* 101:290)
Agob. *Fel.* 19 (*PL* 104:45)

Pentru Beatus şi aliaţii săi, era vorba despre un schimb real, aşa încît se putea spune, într-o formulare care amintea de limbajul creştin din vremurile apuse, „Dumnezeul meu a pătimit pentru mine, Dumnezeul meu a fost răstignit pentru mine", dar nu se putea spune „Omul a murit, iar Dumnezeu l-a înviat". Căci toate afirmaţiile de acest fel aparţineau „unicei persoane" a Dumnezeu-Omului, şi nu uneia sau celeilalte dintre firi. Aşadar, „greşeala hotărîtoare a teologilor spanioli" consta, potrivit oponenţilor lor, „în faptul că făceau din calitatea de fiu un atribut al firii şi nu al persoanei". Ceea ce conducea la concluzia că există doi Fii ai lui Dumnezeu sau poate chiar doi Dumnezei. Căci, deşi Felix susţinea răspicat: „Eu nu despart persoanele, ci doar fac deosebirea între firi", totuşi „nu se putea evita referirea la două persoane în Hristos", fiindcă tot ceea ce ar fi fost necesar pentru o dualitate a persoanelor se găsea în scrierile lui Felix. Dacă Hristos era Fiu natural al lui Dumnezeu şi Fiu adoptiv al lui Dumnezeu, atunci trebuia să fie „o persoană şi o altă persoană" (*alter et alter*). Dar dogma ortodoxă spunea că Hristos „s-a născut din Tatăl nu ca o altă persoană (*alter*) decît cea născută din mamă, ci doar în alt fel (*aliter*)". Alternativa, indiferent de modul cum se evita formula în sine, era „dualitatea", spectrul unui Hristos divizat, a cărui unitate „nimeni nu ar fi putut să o refacă doar cu vorbe goale". Aşa cum afirma Hincmar, rezumînd argumentele împotriva adopţionismului, „nu sînt doi Hristoşi, nici doi Fii, ci

un singur Hristos, un singur Fiu, atît Dumnezeu, cît şi om, fiindcă Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, şi-a asumat o fire umană, nu o persoană [umană]".

Hinc. R. *Deit.* 9 (*PL* 125:553); Alc. *Elip.* 1.22 (*PL* 101:257)

Această afirmaţie a lui Hincmar cu privire la unitatea lui Hristos făcea parte dintr-un tratat închinat unităţii lui Dumnezeu în Treime. Căci, deşi intenţia principală a mişcării adopţioniste era să salveze integritatea firii umane a lui Hristos, unii dintre adversarii acestei mişcări, apărînd ceea ce ei defineau drept ortodoxie calcedoniană şi niceeană, considerau că firea divină a lui Hristos era şi ea pusă în discuţie în cadrul controversei pe tema adopţiei. Este posibil ca reacţia polemică împotriva adopţionismului să fi fost un factor important în afirmarea oficială a doctrinei legate de purcederea Duhului Sfînt atît de la Fiul, cît şi de la Tatăl. Paulinus îl combătea pe Felix cu argumente de natură trinitară şi hristologică, iar Beatus îl ataca pe Elipandus mai întîi pentru „acea Treime a voastră pe care noi nu o acceptăm", şi apoi pentru „Hristosul vostru, în legătură cu care noi nu credem că este aşa cum învăţaţi voi". Arie transformase cele trei persoane ale Treimii în trei Dumnezei, Sabelie transformase unica fire a Treimii în persoană, iar Elipandus făcuse confuzie între cele trei persoane ale Treimii. Adversarii adopţionismului nu erau siguri dacă această erezie provenea din arianism sau dacă se făcea vinovată de sabelianism; dar erau convinşi că, deşi îşi declara fidelitatea faţă de ortodoxia niceeană şi opoziţia atît faţă de erezia ariană, cît şi faţă de cea sabeliană, adopţionismul nu se putea curăţi de pata erorii cu care însuşi termenul „adopţie", folosit în cazul lui Hristos, fusese marcat încă de la începuturile Bisericii. Şi, de aceea, adopţionismul a fost condamnat la Sinodul de la Frankfurt în 794.

Vezi vol. II, pp. 213-214
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.24 (*PL* 99:377)

Beat. *Elip.* 1.48 (*PL* 96:921)

Beat. *Elip.* 2.23-24 (*PL* 96:992)

Paulin. Aquil. *Fel.* 1.12 (*PL* 99:363) Beat. *Elip.* 1.47 (*PL* 96:921)

Vezi vol. I, pp. 191-192, 263; vol. II, p. 71
CFr. (794) *Sin.* (*MGH Conc.* 2-I:143-157)

Cel puţin în cazul lui Elipandus, folosirea acestui termen a avut o oarecare relaţie cu dogma Treimii, căci el însuşi i-a pus în legătură pe adversarii lui hristologici cu destul de bizara doctrină trinitară a lui Migetius, împotriva căreia se pronunţa şi el. Potrivit lui Elipandus, Migetius susţinea o doctrină a Treimii în care se credea că Tatăl este regele David, iar Duhul Sfînt este apostolul Pavel. Cît despre persoana Fiului lui Dumnezeu din Treime, Migetius credea că este urmaşul după trup al lui David. În opoziţie cu această versiune a dogmei Treimii, Elipandus prezenta învăţătura ortodoxă care spunea că sînt „trei Persoane, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, spirituale, netrupeşti, nedespărţite, neamestecate, coesenţiale,

Elip. *Ep.* episc. Fr. 17 (*MGH Conc.* 2-I:119)

Elip. *Ep.* 1.3 (*PL* 96:860-861)

Elip. *Ep.* 1.4 (*PL* 96:861-862)

„Nimeni nu s-a suit în cer, decît Cel ce S-a coborît din cer, Fiul Omului, Care este în cer" [In. 3,13 (Vulg.)]; căci era evident „că Fiul omului nu a coborît din cer şi nu a fost acolo înainte de a se naşte pe pămînt" [Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel.* 2.6 (*PL* 99:426)]. Interpretarea lui Felix părea să spună totuşi că această comunicare a însuşirilor era doar de natură verbală, din moment ce nici un participant la controversă nu a interpretat un astfel de pasaj din Noul Testament în sensul că firea umană a lui Hristos a existat în cer înainte de a se naşte din Fecioară. Cînd Felix spunea că „Fiul lui Dumnezeu în Fiul omului este numit uneori Fiul omului" şi că „Fiul omului în Fiul lui Dumnezeu este intitulat Fiul lui Dumnezeu", Agobard replica: „Vrei să spui că «este numit», iar nu că «este»?", şi „Vrei să spui că «este intitulat», iar nu că «este»?" [Agob. *Fel.* 33 (*PL* 104:59)]. Ca şi în cazul doctrinei nestoriene despre persoana lui Hristos [Vezi vol. II, pp. 66-70], şi în cazul doctrinei adopţioniste exista suspiciunea că această comunicare a însuşirilor era doar o atribuire de însuşiri şi nu un schimb veritabil.

Pentru Beatus şi aliaţii săi, era vorba despre un schimb real, aşa încît se putea spune, într-o formulare care amintea de limbajul creştin din vremurile apuse [Vezi vol. I, p. 137], „Dumnezeul meu a pătimit pentru mine, Dumnezeul meu a fost răstignit pentru mine" [Beat. *Elip.* 1.8 (*PL* 96:898)], dar nu se putea spune „Omul a murit, iar Dumnezeu l-a înviat" [Beat. *Elip.* 1.123 (*PL* 96:971)]. Căci toate afirmaţiile de acest fel aparţineau „unicei persoane" a Dumnezeu-Omului, şi nu uneia sau celeilalte dintre firi [*Beat. Elip.* 1.60 (*PL* 96:930)]. Aşadar, „greşeala hotărîtoare a teologilor spanioli" consta, potrivit oponenţilor lor, „în faptul că făceau din calitatea de fiu un atribut al firii şi nu al persoanei" [Boshof (1969) 65]. Ceea ce conducea la concluzia că există doi Fii ai lui Dumnezeu sau poate chiar doi Dumnezei [Paulin. Aquil. *Fel.* 1.7 (*PL* 99:358); Paulin. Aquil. *Ep.* 17 (*MGH Ep.* 4:523)]. Căci, deşi Felix susţinea răspicat: „Eu nu despart persoanele, ci doar fac deosebirea între firi" [Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel.* 1.9 (*PL* 99:361)], totuşi „nu se putea evita referirea la două persoane în Hristos" [Alc. *Ep. Beat.* (Levison 319)], fiindcă tot ceea ce ar fi fost necesar pentru o dualitate a persoanelor se găsea în scrierile lui Felix [Alc. *Fel.* 7.11 (*PL* 101:223)]. Dacă Hristos era Fiu natural al lui Dumnezeu şi Fiu adoptiv al lui Dumnezeu, atunci trebuia să fie „o persoană şi o altă persoană" (*alter et alter*) [Alc. *Fel.* 1.11 (*PL* 101:136)]. Dar dogma ortodoxă spunea că Hristos „s-a născut din Tatăl nu ca o altă persoană (*alter*) decît cea născută din mamă, ci doar în alt fel (*aliter*)" [Paulin. Aquil. *Fel.* 1.20 (*PL* 99:373)]. Alternativa, indiferent de modul cum se evita formula în sine, era „dualitatea" [Alc. *Elip.* 4.5 (*PL* 101:290)], spectrul unui Hristos divizat, a cărui unitate „nimeni nu ar fi putut să o refacă doar cu vorbe goale" [Agob. *Fel.* 19 (*PL* 104:45)]. Aşa cum afirma Hincmar, rezumînd argumentele împotriva adopţionismului, „nu sînt doi Hristoşi, nici doi Fii, ci

un singur Hristos, un singur Fiu, atît Dumnezeu, cît şi om, fiindcă Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, şi-a asumat o fire umană, nu o persoană [umană]".

Hinc. R. *Deit.* 9 (*PL* 125:553); Alc. *Elip.* 1.22 (*PL* 101:257)

Această afirmaţie a lui Hincmar cu privire la unitatea lui Hristos făcea parte dintr-un tratat închinat unităţii lui Dumnezeu în Treime. Căci, deşi intenţia principală a mişcării adopţioniste era să salveze integritatea firii umane a lui Hristos, unii dintre adversarii acestei mişcări, apărînd ceea ce ei defineau drept ortodoxie calcedoniană şi niceeană, considerau că firea divină a lui Hristos era şi ea pusă în discuţie în cadrul controversei pe tema adopţiei. Este posibil ca reacţia polemică împotriva adopţionismului să fi fost un factor important în afirmarea oficială a doctrinei legate de purcederea Duhului Sfînt atît de la Fiul, cît şi de la Tatăl. Paulinus îl combătea pe Felix cu argumente de natură trinitară şi hristologică, iar Beatus îl ataca pe Elipandus mai întîi pentru „acea Treime a voastră pe care noi nu o acceptăm", şi apoi pentru „Hristosul vostru, în legătură cu care noi nu credem că este aşa cum învăţaţi voi". Arie transformase cele trei persoane ale Treimii în trei Dumnezei, Sabelie transformase unica fire a Treimii în persoană, iar Elipandus făcuse confuzie între cele trei persoane ale Treimii. Adversarii adopţionismului nu erau siguri dacă această erezie provenea din arianism sau dacă se făcea vinovată de sabelianism; dar erau convinşi că, deşi îşi declara fidelitatea faţă de ortodoxia niceeană şi opoziţia atît faţă de erezia ariană, cît şi faţă de cea sabeliană, adopţionismul nu se putea curăţi de pata erorii cu care însuşi termenul „adopţie", folosit în cazul lui Hristos, fusese marcat încă de la începuturile Bisericii. Şi, de aceea, adopţionismul a fost condamnat la Sinodul de la Frankfurt în 794.

Vezi vol. II, pp. 213-214
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.24 (*PL* 99:377)

Beat. *Elip.* 1.48 (*PL* 96:921)

Beat. *Elip.* 2.23-24 (*PL* 96:992)

Paulin. Aquil. *Fel.* 1.12 (*PL* 99:363) Beat. *Elip.* 1.47 (*PL* 96:921)

Vezi vol. I, pp. 191-192, 263; vol. II, p. 71
CFr. (794) *Sin.* (*MGH Conc.* 2-I:143-157)

Cel puţin în cazul lui Elipandus, folosirea acestui termen a avut o oarecare relaţie cu dogma Treimii, căci el însuşi i-a pus în legătură pe adversarii lui hristologici cu destul de bizara doctrină trinitară a lui Migetius, împotriva căreia se pronunţa şi el. Potrivit lui Elipandus, Migetius susţinea o doctrină a Treimii în care se credea că Tatăl este regele David, iar Duhul Sfînt este apostolul Pavel. Cît despre persoana Fiului lui Dumnezeu din Treime, Migetius credea că este urmaşul după trup al lui David. În opoziţie cu această versiune a dogmei Treimii, Elipandus prezenta învăţătura ortodoxă care spunea că sînt „trei Persoane, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, spirituale, netrupeşti, nedespărţite, neamestecate, coesenţiale,

Elip. *Ep.* episc. Fr. 17 (*MGH Conc.* 2-I:119)

Elip. *Ep.* 1.3 (*PL* 96:860-861)

Elip. *Ep.* 1.4 (*PL* 96:861-862)

In. 3,13 (Vulg.)
Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel.* 2.6 (*PL* 99:426)
Agob. *Fel.* 33 (*PL* 104: 59)
Vezi vol. II, pp. 66-70

„Nimeni nu s-a suit în cer, decît Cel ce S-a coborît din cer, Fiul Omului, Care este în cer"; căci era evident „că Fiul omului nu a coborît din cer şi nu a fost acolo înainte de a se naşte pe pămînt". Interpretarea lui Felix părea să spună totuşi că această comunicare a însuşirilor era doar de natură verbală, din moment ce nici un participant la controversă nu a interpretat un astfel de pasaj din Noul Testament în sensul că firea umană a lui Hristos a existat în cer înainte de a se naşte din Fecioară. Cînd Felix spunea că „Fiul lui Dumnezeu în Fiul omului este numit uneori Fiul omului" şi că „Fiul omului în Fiul lui Dumnezeu este intitulat Fiul lui Dumnezeu", Agobard replica: „Vrei să spui că «este numit», iar nu că «este»?", şi „Vrei să spui că «este intitulat», iar nu că «este»?". Ca şi în cazul doctrinei nestoriene despre persoana lui Hristos, şi în cazul doctrinei adopţioniste exista suspiciunea că această comunicare a însuşirilor era doar o atribuire de însuşiri şi nu un schimb veritabil.

Vezi vol. I, p. 137
Beat. *Elip.* 1.8 (*PL* 96:898)
Beat. *Elip.* 1.123 (*PL* 96:971)
Beat. Elip. 1.60 (*PL* 96:930)
Boshof (1969) 65
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.7 (*PL* 99:358); Paulin. Aquil. *Ep.* 17 (*MGH Ep.* 4:523)
Fel. *apud* Paulin. Aquil. *Fel.* 1.9 (*PL* 99:361)
Alc. *Ep. Beat.* (Levison 319)
Alc. *Fel.* 7.11 (*PL* 101:223)
Alc. *Fel.* 1.11 (*PL* 101:136)
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.20 (*PL* 99:373)
Alc. *Elip.* 4.5 (*PL* 101:290)
Agob. *Fel.* 19 (*PL* 104:45)

Pentru Beatus şi aliaţii săi, era vorba despre un schimb real, aşa încît se putea spune, într-o formulare care amintea de limbajul creştin din vremurile apuse, „Dumnezeul meu a pătimit pentru mine, Dumnezeul meu a fost răstignit pentru mine", dar nu se putea spune „Omul a murit, iar Dumnezeu l-a înviat". Căci toate afirmaţiile de acest fel aparţineau „unicei persoane" a Dumnezeu-Omului, şi nu uneia sau celeilalte dintre firi. Aşadar, „greşeala hotărîtoare a teologilor spanioli" consta, potrivit oponenţilor lor, „în faptul că făceau din calitatea de fiu un atribut al firii şi nu al persoanei". Ceea ce conducea la concluzia că există doi Fii ai lui Dumnezeu sau poate chiar doi Dumnezei. Căci, deşi Felix susţinea răspicat: „Eu nu despart persoanele, ci doar fac deosebirea între firi", totuşi „nu se putea evita referirea la două persoane în Hristos", fiindcă tot ceea ce ar fi fost necesar pentru o dualitate a persoanelor se găsea în scrierile lui Felix. Dacă Hristos era Fiu natural al lui Dumnezeu şi Fiu adoptiv al lui Dumnezeu, atunci trebuia să fie „o persoană şi o altă persoană" (*alter et alter*). Dar dogma ortodoxă spunea că Hristos „s-a născut din Tatăl nu ca o altă persoană (*alter*) decît cea născută din mamă, ci doar în alt fel (*aliter*)". Alternativa, indiferent de modul cum se evita formula în sine, era „dualitatea", spectrul unui Hristos divizat, a cărui unitate „nimeni nu ar fi putut să o refacă doar cu vorbe goale". Aşa cum afirma Hincmar, rezumînd argumentele împotriva adopţionismului, „nu sînt doi Hristoşi, nici doi Fii, ci

Hinc. R. *Deit.* 9 (*PL* 125:553); Alc. *Elip.* 1.22 (*PL* 101:257)

un singur Hristos, un singur Fiu, atît Dumnezeu, cît şi om, fiindcă Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, şi-a asumat o fire umană, nu o persoană [umană]".

Această afirmaţie a lui Hincmar cu privire la unitatea lui Hristos făcea parte dintr-un tratat închinat unităţii lui Dumnezeu în Treime. Căci, deşi intenţia principală a mişcării adopţioniste era să salveze integritatea firii umane a lui Hristos, unii dintre adversarii acestei mişcări, apărînd ceea ce ei defineau drept ortodoxie calcedoniană şi niceeană, considerau că firea divină a lui Hristos era şi ea pusă în discuţie în cadrul controversei pe tema adopţiei. Este posibil ca reacţia polemică împotriva adopţionismului să fi fost un factor important în afirmarea oficială a doctrinei legate de purcederea Duhului Sfînt atît de la Fiul,

Vezi vol. II, pp. 213-214
Paulin. Aquil. *Fel.* 1.24 (*PL* 99:377)

cît şi de la Tatăl. Paulinus îl combătea pe Felix cu argumente de natură trinitară şi hristologică, iar Beatus îl ataca pe Elipandus mai întîi pentru „acea Treime a voastră pe care noi nu o acceptăm", şi apoi pentru „Hristosul vostru, în legătură cu care noi nu credem că este aşa cum

Beat. *Elip.* 1.48 (*PL* 96:921)

învăţaţi voi". Arie transformase cele trei persoane ale Treimii în trei Dumnezei, Sabelie transformase unica fire a Treimii în persoană, iar Elipandus făcuse confuzie între

Beat. *Elip.* 2.23-24 (*PL* 96:992)

cele trei persoane ale Treimii. Adversarii adopţionismului nu erau siguri dacă această erezie provenea din arianism

Paulin. Aquil. *Fel.* 1.12 (*PL* 99:363) *Beat. Elip.* 1.47 (*PL* 96:921)

sau dacă se făcea vinovată de sabelianism; dar erau convinşi că, deşi îşi declara fidelitatea faţă de ortodoxia

Vezi vol. I, pp. 191-192, 263; vol. II, p. 71
CFr. (794) *Sin.* (*MGH Conc.* 2-I: 143-157)

niceeană şi opoziţia atît faţă de erezia ariană, cît şi faţă de cea sabeliană, adopţionismul nu se putea curăţi de pata erorii cu care însuşi termenul „adopţie", folosit în cazul lui Hristos, fusese marcat încă de la începuturile Bisericii. Şi, de aceea, adopţionismul a fost condamnat la Sinodul de la Frankfurt în 794.

Cel puţin în cazul lui Elipandus, folosirea acestui termen a avut o oarecare relaţie cu dogma Treimii, căci el însuşi i-a pus în legătură pe adversarii lui hristologici cu destul de bizara doctrină trinitară a lui Migetius, împotriva căreia se pronunţa şi el. Potrivit lui Elipandus,

Elip. *Ep.* episc. Fr. 17 (*MGH Conc.* 2-I: 119)

Migetius susţinea o doctrină a Treimii în care se credea că Tatăl este regele David, iar Duhul Sfînt este apostolul Pavel. Cît despre persoana Fiului lui Dumnezeu din

Elip. *Ep.* 1.3 (*PL* 96:860-861)

Treime, Migetius credea că este urmaşul după trup al lui David. În opoziţie cu această versiune a dogmei Treimii,

Elip. *Ep* 1.4 (*PL* 96:861-862)

Elipandus prezenta învăţătura ortodoxă care spunea că sînt „trei Persoane, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, spirituale, netrupeşti, nedespărţite, neamestecate, coesenţiale,

consubstanţiale şi coeterne, într-o unică fire divină, putere şi slavă, fără început şi fără sfîrşit, sălăşluind în vecii vecilor". Persoana Fiului în această Treime nu era, aşa cum spunea Migetius, una şi aceeaşi cu fiul lui David, născut pe pămînt în istoria omenească, ci Unul-Născut din Tatăl, fără început şi în afara timpului şi a istoriei. Aceasta era credinţa catolică şi ortodoxă „în acord cu tradiţia Părinţilor" şi ea trebuia apărată împotriva oricărei confuzii între Fiul lui Dumnezeu şi fiul lui David, indiferent dacă această confuzie îi aparţinea lui Beatus, care tăgăduia că fiul lui David fusese adoptat în întrupare, sau lui Migetius, care îl identifica pe fiul lui David cu Fiul lui Dumnezeu în Treime.

Elip. *Ep.* 1.9 (*PL* 96:864)
Elip. *Ep.* 1.7 (*PL* 96:863)
Elip. *Ep.* 1.6 (*PL* 96:863)

O altă dezbatere pe tema dogmei Treimii, mai semnificativă decît cea dintre Elipandus şi Migetius, a fost prilejuită de controversa pe marginea doctrinelor trinitare ale lui Gottschalk de Orbais, care se pare că a fost sprijinit de Ratramnus. Problema de fond a controversei era dacă se cuvenea sau nu să se vorbească despre „întreita dumnezeire" (*trina deitas*), aşa cum făcea Gottschalk. Controversa s-a ivit, potrivit adversarului lui Gottschalk, ca o întrebare legată de legitimitatea unui „imn al cărui autor este complet necunoscut, în care apar cuvintele: «Te rugăm fierbinte, întreită şi unică Dumnezeire»". Amintirea conflictului pe tema adopţiei fiind încă vie, se pare că unii teologi au respins această idee, făcînd referire la condamnarea lui Felix de către Alcuin şi Sinodul de la Frankfurt din 794. Însă, deşi unele dintre polemicile dezvoltate în acea condamnare erau pertinente şi în acest caz, totuşi a fost posibil ca Gottschalk să prezinte în sprijinul propriei sale teze argumentele ortodoxe care fuseseră folosite împotriva lui Felix. Pe lîngă versul din acest imn, ca şi cuvinte similare din alte imnuri, un alt prilej de dispută l-a constituit afirmaţia lui Ieronim potrivit căreia în Treime Tatăl este „Duhul principal", Fiul este „Duhul drept", iar Duhul Sfînt este „Duhul potrivit numelui", ceea ce părea să însemne că există „trei Duhuri". Gottschalk argumenta că monoteismul creştin interzice folosirea unor termeni precum „trei Duhuri" sau „trei dumnezeiri" pentru cele trei persoane ale Treimii, dar că nu era contrar acestui monoteism să se spună că „Dumnezeu, [care este] Domn şi Duh, este întreit în persoană şi unul în fire".

Hinc. *R. Deit.* pr. (*PL* 125:475)
Hinc. *R. Deit.* pr. (*PL* 125:473-74)
Sanct. merit. (*Anal. Hymn.* 2:75)
Rab. *Ep.* 43 (*MGH Ep.* 5:488-489)
Hinc. R. *Deit.* 9 (*PL* 125:552)
Goth. *Div.* 1 (Lambot 295)
Wand. *Creat.* 13 (*MGH Poet.* 2:619)
Ier. *Gal.* 2.3 (*PL* 26:399)
Goth. *Trin.* (Lambot 259)
Goth. *Trin.* (Lambot 264)

Totuşi, chiar şi în doctrina sa despre Duhul Sfînt, Gottschalk era preocupat de „aspectele esenţiale ale teologiei trinitare şi ale teologiei întrupării". Argumentînd în

Jolivet (1958) 151

favoarea noţiunii de „întreită dumnezeire" el încerca să găsească o formulă care să evite ideea implicită că „firea umană a fost asumată nu numai de către Fiul, dar în acelaşi timp şi de către Tatăl şi Duhul Sfînt, de vreme ce
Goth. *Deit.* 1 (Lambot 85) divinitatea era desigur cea care şi-a asumat firea umană". „Întreită dumnezeire" era o astfel de formulă, căci însemna că „fiecare persoană a Treimii are propria ei dumnezeire
Goth. *Sched.* (Lambot 24) şi fire divină". Aşadar, în întrupare, numai dumnezeirea celei de-a doua persoane a Treimii şi-a asumat o fire umană. Fiecare persoană a Treimii era „o putere primordială în sine însăşi (*per se*)", aşa încît în sînul Treimii „putere",
Goth. *Deit.* 3 (Lambot 94) „principiu" şi „plinătate" erau toate atît unice, cît şi întreite. Adversarii lui Gottschalk au combătut această formulă considerînd-o incompatibilă cu Scriptura şi cu credinţa catolică. Fiindcă Scriptura nu despărţea Treimea în acest fel, ci propovăduia „o unică şi identică lucrare a [Treimii] pretutindeni"; în scena Buneivestiri, de pildă, îngerul Gavriil a proorocit că întruparea Fiului urma să aibă loc cînd „Duhul Sfînt se va pogorî peste [Maria] şi puterea
Lc. 1,35 Celui Preaînalt [Tatăl] [o] va umbri", numind astfel întreaga
Hinc. R. *Deit.* 9 (*PL* 125:552) Treime ca participantă la acest act. Atribuind fiecărei persoane a Treimii „dumnezeirea ei proprie şi specifică" în loc să se spună că dumnezeirea era comună celor trei persoane, fiind aşadar unică, nu se putea evita triteismul, căci însemna că erau „trei dumnezeiri", una pentru fiecare
Hinc. R. *Deit.* 7 (*PL* 125:540) persoană a Treimii.

Singura alternativă la triteism, în cazul în care putea fi acceptată „întreita dumnezeire", era o împărţire a firii divine în trei părţi, ceea ce ar fi presupus de asemenea o
Hinc. R. *Deit.* 5 (*PL* 125:533) renunţare la monoteismul trinitar. Argumentînd, pe de altă parte, că „Dumnezeu nu ar fi unul, adevărat şi viu
Goth. *Răsp.* 3 (Lambot 137) dacă nu ar fi un Dumnezeu întreit", Gottschalk insista
Goth. *Trin.* (Lambot 261) asupra faptului că el nu introduce „nici o pluralitate" în ceea ce îl priveşte pe Dumnezeu şi că teoria lui salvează
Goth. *Deit.* 1 (Lambot 90) monoteismul. Era într-adevăr vorba de un gen special de monoteism, fundamental diferit de „doctrina foarte săracă a evreilor, [care slăvesc] o Maiestate singulară în izolare
Goth. *Sched.* (Lambot 22) şi unică în persoană". Monoteismul lui Gottschalk se opunea învăţăturilor arienilor despre „trei dumnezei" precum şi ideilor sabelienilor despre un „Dumnezeu într-o singură
Goth. *Trin.* (Lambot 270) persoană". Dar suspiciunea adversarilor săi legată de faptul că, deşi respingea în mod convenţional ambele erezii, Gottschalk era mai aproape de extrema ariană a erezie trinitare decît de cea sabeliană îşi găsea o oarecare
Hinc. R. *Deit. pr.* (*PL* 125:480) justificare în propriile lui cuvinte; căci, în timp ce repudia

arianismul prin formula „Departe de mine", respingerea sabelianismului era însoţită de o formulă mai puternică „Cît mai departe de mine". Era o concepţie sabeliană, spunea el, „să crezi şi să mărturiseşti că dumnezeirea este unică în persoană". Pentru principalul oponent al lui Gottschalk, Hincmar, era lipsit de noimă să se vorbească despre dumnezeire ca „întreită în persoană", de vreme ce „dumnezeirea" era aceeaşi cu esenţa sau firea divină, care trebuie să fie unică. *Shema*, „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn", însemna că nu poate exista o pluralitate sau o numărare a dumnezeirii. El cita din Boethius axioma potrivit căreia unitatea exclude numărarea, iar repetarea unităţii fără diferenţiere nu introduce pluralitatea. Un alt cuvînt pentru „Treime" ar fi „Triunitate, adică de trei ori unitate, dar nu unitate întreită" (*ter unitas, et non trina unitas*). Prin urmare, ar putea fi îngăduit să se vorbească despre „Dumnezeu întreit în persoane" sau despre „întreită Treime", dar nu despre „întreită dumnezeire". Argumentele formulate de Hincmar împotriva lui Gottschalk au triumfat, iar conceptul de „întreită dumnezeire" a fost condamnat la Sinodul de la Soissons din 853.

Goth. *Deit.* 4 (Lambot 101)
Goth. *Sched.* (Lambot 20-21)
Hinc. R. *Deit.* 4 (*PL* 125:531)
Deut. 6,4
Hinc. R. *Deit.* 1; 18 (*PL* 125:484; 601-602)
Boet. *Trin.* 3 (*LCL* 12)
Hinc. R. *Deit.* 8; 16 (*PL* 125:542; 587)
Hinc. R. *Deit.* 6 (*PL* 125:537)
Hinc. R. *Deit.* 16; 8 (*PL* 125:588; 541)
Hinc. R. *Deit.* 2 (*PL* 125:513)

Atît învăţătura potrivit căreia firea umană a lui Hristos era „adoptată", cît şi ideea că dumnezeirea era „întreită" au fost acuzate de încălcare a autorităţii tradiţiei. Acuzaţia avea desigur să reapară în toate controversele din secolul al IX-lea şi din secolele următoare. Dar în cadrul acestor controverse ea a dobîndit o semnificaţie specială fiindcă implica dogme unanim acceptate de întreaga Biserică. De aceea, problema tradiţiei merita o mai mare consideraţie formală în acest caz. „Întreb aşadar", îi scria Paulinus lui Felix, „cine este acel învăţător al erorii, care nu a fost niciodată un ucenic al adevărului, de la care ai învăţat că Hristos este «Dumnezeu prin nume» şi «fiu adoptiv»?". Alcuin voia să afle unde se ascunseseră pînă atunci astfel de termeni. Căci cu siguranţă nu veniseră din Scriptură. În nici un loc din lume şi în nici o epocă istorică din perioada apostolică încoace Biserica nu propovăduise aşa ceva. „Biserica catolică nu a crezut aceasta niciodată, nu a propovăduit aceasta niciodată şi nu şi-a dat niciodată consimţămîntul acelora care cred greşit", declara papa Adrian, la fel cum făcuse şi Sinodul de la Frankfurt înaintea lui. Versiunea lui Gottschalk în ceea ce priveşte dogma Treimii era şi ea o inovaţie. Era, potrivit lui Hincmar, „obiceiul [lui Gottschalk] de a născoci lucruri

Paulin. Aquil. *Fel.* 1.39 (*PL* 99:393)
Alc. *Elip.* 4.2 (*PL* 101:286)
Alc. *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4:61); Alc. *Fel.* 2.5 (*PL* 101:150); Paulin. Aquil. *Fel.* 1.40 (*PL* 99:394)
Beat. *Elip.* 2.9 (*PL* 96:983); Alc. *Fel.* 1.2 (*PL* 101:129); Alc. *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4:269)
Adr. I: *Ep. episc. Hisp.* (*MGH Conc.* 2-I:123)
CFr. (794) *Sin.* (*MGH Conc.* 2-I:153)

Hinc. *R. Deit.* pr.; 10 (*PL* 125:475;554)

noi şi nemaiauzite, care sînt împotriva vechii concepţii a ortodocşilor". De aceea, nu era de mirare învăţătura lui, căci „încă din pruncie a căutat mereu noi modalităţi de exprimare şi încă se mai străduieşte să afle cum poate să spună lucruri pe care nu le mai spune altcineva". Totuşi, nu era chiar adevărat faptul că aceste cîteva teorii erau complet necunoscute. Pentru apărătorii ortodoxiei ele reprezentau naşterea unei „noi erezii, sau mai curînd recrudescenţa uneia mai vechi". Gottschalk se inspirase din concepţia lui Arie; Felix era şi el acuzat uneori că îmbrăţişase arianismul, dar era mult mai obişnuită identificarea lui şi a lui Elipandus cu erezia nestoriană. Aceasta presupunea desigur că greutatea tradiţiei ortodoxe, îndreptată în trecut împotriva acestor erezii mai vechi, era acum categoric de partea celor care se opuneau ereziilor moderne.

Hinc. R. *Deit.* 16 (*PL* 125:588)

Agob. *Fel.* pr (*PL* 104:31); Paulin. Aquil. *Lib. sac.* 13 (*MGH Conc.* 2-I:140); Ratr. *Part. Mar.* 5.8 (*PL* 120:351)

Hinc. R. *Deit.* pr. (*PL* 125:480) Paulin. Aquil. *Fel.* 1.8 (*PL* 99:359)
Episc. Fr. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2-I:154); Alc. *Fel. haer.* 2 (*PL* 101:88); Alc. *Fel.* 1.11 (*PL* 101:136); Agob. *Fel.* 6 (*PL* 104:38)
Elip. *Ep. Car. M.* (*MGH Conc.* 2-I:121); Episc. Fr. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2-I:155)

Uneori controversa părea să devină o modalitate de asmuţire a unei părţi a tradiţiei împotriva alteia. Felix susţinea că era ceva obişnuit în rîndul teologilor spanioli să se facă referire la Hristos folosind termenul „adoptat", iar Elipandus cita o rugăciune euharistică din Liturghia folosită în Spania în care se vorbea despre „patimile omului adoptiv". Alte pasaje din ritul mozarabic făceau şi ele acelaşi tip de referire la firea umană a lui Hristos. Contraargumentul potrivit căruia, dacă „Ildefonsus al vostru îl numea pe Hristos «adoptiv» în rugăciunile lui, Grigore al nostru, pontiful scaunului roman şi învăţătorul strălucit al întregului pămînt, nu pregeta în rugăciunile lui să-l numească întotdeauna «Unul-Născut»", părea să recunoască o mai mare omogenitate a practicii liturgice decît o confirmau limbajul Părinţilor latini sau chiar al antiadopţioniştilor înşişi. Deşi termenul „înger" folosit pentru desemnarea lui Hristos era de mult timp învăluit într-un nor de suspiciune, el continua totuşi să fie întrebuinţat de teologii ortodocşi din Spania, dar şi din alte părţi. Era de asemenea posibil în Spania să se vorbească despre „Hristos îmbrăcat în om". Expresii similare puteau fi găsite şi la alţi autori ortodocşi, inclusiv autorii care i-au atacat pe Felix şi pe Elipandus. Deşi scria împotriva lui Elipandus, Beatus de Liébana declara fără reţinere: „Ştiţi că Logosul însuşi şi-a asumat un om (*assumpsit hominem*), adică un suflet raţional şi trupul unui om, şi s-a făcut om, deşi a rămas Dumnezeu". Cu altă ocazie, într-o propoziţie, se referea la „firea umană a trupului asumat", iar în următoarea la „omul care a fost asumat" în momentul întrupării. Combătîndu-l şi el pe Elipandus, Alcuin folosea

Apud Alc. *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4:274)

Apud Alc. *Elip.* 2.7 (*PL* 101:264)
Elip. *Ep. Alc.* (*MGH Ep.* 4:305); Elip. *Ep. episc. Fr.* 8 (*MGH Conc.* 2-I:113)

Vezi vol. I, pp. 197-198; 212-213
Isid. Sev. *Jud.* 1.1.16 (*PL* 83:451); Isid. Sev. *Sent.* 1.10 (*SPE* 2:253); Ambr. Aut. *Apoc.* 5; 9 (*CCCM* 27:385; 741)
Ildef. *Cog. bapt.* 39 (*SPE* 2:279)

Beat. *Elip.* 1.71 (*PL* 96:938)

Beat. *Apoc.* 1.2.36-37 (Sanders 50)

Alc. *Elip.* 1.3 (*PL* 101:244)
Alc. *Fel.* 3.16 (*PL* 101:171)
Aug. *Trin.* 1.7.14 (*CCSL* 50:46)
Alc. *Fel.* 1.10 (Pl 101:136); Goth. *Div.* 1 (Lambot 296)
Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:170; 172)

Ambr. Aut. *Apoc.* 1 (*CCCM* 27:44)

formula „omul asumat", pe care o aplicase la Hristos în scrierile îndreptate împotriva lui Felix. Pe baza unui citat din Augustin, atît Alcuin, cît şi Gottschalk numeau firea umană a lui Hristos „omul care a fost asumat". Un limbaj asemănător putea fi întîlnit şi în lucrările altor teologi ortodocşi, iar Ambrozie Autpert făcea chiar distincţia între „omul asumat" şi „Fiul".

Alc. *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4:274)
Alc. *Elip.* 3.19 (*PL* 101:285)
Adr. I. *Ep. episc. Hisp.* (*MGH Conc.* 2-I:124-125)

Alc. *Elip.* 4.5 (*PL* 101:289)
Alc. *Fel.* 4.3 (*PL* 101:175)

Alc. *Fel.* 7.5 (*PL* 101:216)
Episc. Fr. *Ep. Elip.* (*MGH Conc.* 2-1:150)

Ambr. *Inc.* 8.87 (*PL* 16:840)

Elip. *Ep.* Alc. (*MGH Ep.* 4:303); Alc. *Elip.* 2.5 (*PL* 101:261)

Apud Paulin. Aquil. *Fel.* 3.21 (*PL* 99:454-455)

Alc. *Elip.* 4.9 (*PL* 101:292-293)

Mar. Vict. *Ar.* 1.10 (*SC* 68:208)

Il. *Trin.* 2.27 (*PL* 10:68)
Elip. *Ep. episc. Fr.* 4 (*MGH Conc.* 2-1:112)

Alc. *Fel.* 6.6 (*PL* 101:206); Hinc. R. *Deit.* 2 (*PL* 125:527); Hinc. R. *Praed.* pr. (*PL* 125:55)

Totuşi, este semnificativ faptul că termenul „adoptat" nu apărea în aceste surse, fie ele patristice sau carolingiene, cu posibila excepţie a Liturghiei spaniole. Isidor crease o mulţime de apelative şi metafore pentru Hristos, însă „adoptiv" nu se număra printre ele; dimpotrivă, Isidor putea fi dat drept exemplu ca adversar al adopţionismului. La fel ca şi mulţi alţi Părinţi ai Bisericii, inclusiv greci, precum Grigorie de Nazianz sau Chiril al Alexandriei, în conflictul cu Nestorie. Felix a încercat să invoce autoritatea lui Atanasie, dar aceasta s-a întors împotriva lui, întrucît a fost acuzat că a omis unele cuvinte care i-ar fi contrazis teza. Desigur, era vorba în primul rînd de „întrebuinţarea ecleziastică" a Părinţilor latini, fapt contestat de cele două părţi. Un pasaj din Ambrozie, „după întrebuinţarea noastră proprie (*in ipso usu nostro*) un fiu adoptiv este şi fiu adevărat", era citat de către Elipandus pentru a dovedi că firea umană a lui Hristos fusese adoptată; Felix era acuzat că îl citase sub forma, „prin întrebuinţarea noastră El Însuşi (*ipse usu nostro*) este fiu adoptiv şi fiu adevărat". Marius Victorinus apărea pe lista autorităţilor patristice prezentate ca adversare ale adopţionismului, deşi afirmase în legătură cu Hristos: „El nu este fiu aşa cum sîntem noi, căci noi sîntem fii prin adopţie, El prin fire. Totuşi, şi Hristos este fiu printr-un fel de adopţie, dar numai după trup". O problemă şi mai serioasă apărea în lucrările lui Ilarie, care scrisese: „Demnitatea puterii [lui Hristos] nu se pierde atunci cînd este adoptat (*adoptatur*) caracterul umil al trupului". Această afirmaţie a fost folosită de Elipandus pentru a-şi argumenta doctrina adoptării trupului. Dar întrucît cu o propoziţie înainte se spunea: „Dumnezeu este adorat" (*Deus adoratur*), Alcuin şi Hincmar i-au acuzat pe adopţionişti de falsificarea textului lui Ilarie, care, în viziunea lor, ar fi trebuit citit în felul următor: „Demnitatea puterii [lui Hristos] nu se pierde atunci cînd este adorat caracterul umil al trupului". În ceea ce priveşte litera textului, adopţioniştii aveau dreptate, iar ortodocşii se înşelau; dar în ceea ce priveşte interpretarea textului, situaţia era exact pe dos:

„a adopta" nu era decît un sinonim pentru „a asuma" sau „a lua". Ilarie respinsese în mod explicit ideea că mîntuirea a venit prin jertfa unui Fiu adoptat pentru cei care urmau să fie adoptaţi, iar în alte pasaje, citate de criticii adopţionismului, el combătuse folosirea termenului „adopţie" în legătură cu Hristos.

Agob. *Fel.* 39-40 (*PL* 104:65-67)
Il. *Trin.* 6.45 (*PL* 10:194)
Paulin. Aquil. *Fel.* 3.19 (*PL* 99:452); Alc. *Fel. haer.* 4-9 (*PL* 101:89-91)

Il. *Trin.* 6.23; 12.15 (*PL* 10:174-175; 441-442)

În cadrul controversei cu Gottschalk pe tema „întreitei dumnezeiri" a avut loc un schimb asemănător de argumente şi contraargumente. În apărarea versului din imnul pe care îşi fundamentase doctrina, Gottschalk a compilat un şir de pasaje din Părinţi în care apărea termenul „întreit", inclusiv *Hotărîrile* celui de-al Treilea Conciliu de la Constantinopol din 680-681, prin care se definise învăţătura ortodoxă cu privire la cele două lucrări şi cele două voinţe ale lui Hristos. În versiunea latină a acestor *Hotărîri* Gottschalk a descoperit o anatemă pronunţată împotriva arienilor care susţinuseră existenţa a „trei dumnezeiri", dar şi un edict care spunea că „întreita dumnezeire trebuie slăvită împreună". În replică, Hincmar a afirmat că manuscrisul *Hotărîrilor* a fost „contrafăcut" de Gottschalk prin adăugarea „acestui substantiv de genul feminin şi a acestui adjectiv", şi anume „întreită dumnezeire" (*trina deitas*). Mai tîrziu, avea să accepte că, din cauza complexităţii vocabularului teologic grec (pe care a recunoscut că nici el nu îl stăpîneşte), era posibil ca cineva să fi tradus *ad litteram* textul grec al *Hotărîrilor*. Dar avînd în vedere experienţa lui cu Gottschalk în controversa pe tema predestinării, Hincmar era pregătit să-şi acuze adversarul de falsificarea textelor patristice, precum şi de scoaterea lor din context, distorsionarea sensului şi imposibilitatea de a identifica citatele după titlu şi capitol. Această ultimă acuzaţie a fost îndreptată şi împotriva lui Elipandus de către adversarii lui; „nu ai menţionat", spuneau ei, „titlurile cărţilor şi numerele capitolelor, ca să îngreunezi cercetarea erorii". Hincmar l-a combătut pe Gottschalk folosind şi alte autorităţi patristice, cum ar fi crezul atanasian.

Vezi vol. II, pp. 97-103
Goth. *Sched.* (Lambot 20-21)
CCP (681) *Act.* 11 (Mansi 11:470;503)

CCP (681) *Act.* 18 (Mansi 11:710)

Hinc. R. *Deit.* 2 (*PL* 125:512)

Hinc. R. *Deit.* 6 (*PL* 125:538)
Hinc. R. *Deit.* 2 (*PL* 125:527)

Hinc. R. *Deit.* 13 (*PL* 125:577)

Episc. Fr. *Ep. Elip.* 3 (*MGH Conc.* 2-1:144)
Hinc. R. *Deit.* 18 (*PL* 125:603)

Totuşi, autoritatea principală invocată de Hincmar în această dispută teologică, la fel ca şi în multe altele, era Augustin. Pasajele din Augustin în legătură cu dogma Treimii l-au ajutat pe Hincmar în polemica pe care o purta. Era cu atît mai nimerit să se sprijine pe interpretarea lui Augustin cu cît adversarii lui Hincmar „mutilau" şi „distorsionau" învăţăturile lui Augustin. De aceea, prima carte a lucrării *Despre Treime* părea să fi fost scrisă tocmai împotriva celor care foloseau greşit aceste învăţături, căci

Hinc. R. *Deit.* 9 (*PL* 125:552)

Hinc. R. *Deit.* pr. (*PL* 125:475)

Aug. *Trin.* 1.8 (*CCSL* 50 : 47)

Hinc. R. *Deit.* 1 (*PL* 125 : 499)

Goth. *Trin.* (Lambot 265)
Aug. *Conf.* 12.7.7 (*CSEL* 33: 314); Aug. *Mor. eccl.* 1.14.24 (*PL* 32 : 1321)

Hinc. R. *Deit.* 2 (*PL* 125 : 512-514)

Hinc. R. *Deit.* 2 (*PL* 125 : 525)

Augustin afirma că „dumnezeirea... este unitatea netrupească a Treimii", formulă pe care Hincmar o cita în felul următor: „Unitatea Treimii este dumnezeirea netrupească". Gottschalk susţinea că Augustin folosise în mod frecvent expresia „întreită unitate", care nu însemna „nici singularitatea solitară a unei persoane, nici pluralitatea a trei dumnezei"; şi avea argumente solide în scrierile lui Augustin pentru a-şi sprijini teza. În replică, Hincmar a explicat că după o colaţionare minuţioasă a mai multor manuscrise a constatat faptul că „întreită dumnezeire" este de fapt o interpolare eretică în textul lui Augustin, care nu folosise niciodată termenul. De fapt, susţinea Hincmar, falsificatorul manuscriselor lui Augustin nu avusese curajul să insereze expresia „întreită şi unică dumnezeire", care ar fi fost prea evidentă, ci intercalase cuvintele „întreit şi unic adevăr".

Episc. Fr. *Ep. Elip.* 17 (*MGH Conc.* 2-1 : 151)
Alc. *Elip.* 3.17 (*PL* 101 : 281)

Alc. *Elip.* 2.10 (*PL* 101: 267)

Elip. *Ep. episc. Fr.* 10 (*MGH Conc.* 2-I: 114-116)

Paulin. Aquil. *Fel.* 2.23 (*PL* 99 : 458)

Episc. Fr. *Ep. Elip.* 3 (*MGH Conc.* 2-1 : 144)
Aug. *Ev. In.* 29.8 (*CCSL* 36 : 288)

Elip. *Ep. Alc.* (*MGH Ep.* 4 : 303)

Aug. *Ep.* 169.2.7 (*CSEL* 44:617)

Elip. *Ep. Alc.* (*MGH Ep.* 4 : 306)

Alc. *Elip.* 2.13 (*PL* 101 : 270)

Agob. *Fel.* 23 (*PL* 104 : 51)

La fel şi adopţioniştii erau acuzaţi că „au născocit că [Augustin] spune ceva ce nu găsim în mărturisirile sale". Ei „greşesc socotindu-l unul dintre susţinătorii sectei [lor]". Şi acest lucru l-au făcut, considera Alcuin, atribuindu-i lui Augustin scrisori întregi în care era folosit termenul „adopţie", aşa încît să dea impresia că el propovăduise exact opusul adevăratei lui doctrine. Mărturisirea de credinţă a lui Elipandus cuprindea cîteva dovezi ale „elocvenţei Sfîntului Augustin". „Cine este acest Augustin, care se presupune că ar fi spus că glasul Tatălui [la botezul lui Hristos] a răsunat deasupra unui fiu adoptiv?" întreba Paulinus, adăugînd: „Dar eu nu mă voi înjosi recunoscîndu-l pe acest Augustin împreună cu voi". Deşi trebuia să se admită faptul că multe dintre formulările adopţioniştilor proveneau din predicile autentice ale lui Augustin, „fusese [totuşi] adăugat ceva prin viclenie eretică". Cînd Augustin îl numise pe credincios „om adoptat", Elipandus l-a citat spunînd că Hristos „potrivit firii sale umane este numit om adoptat"; iar cînd Augustin spusese că „[Hristos] se numeşte Fiul lui Dumnezeu împreună cu omul pe care El l-a asumat", Elipandus a redat acest pasaj după cum urmează: „El se numeşte Fiul lui Dumnezeu împreună cu omul adoptiv, iar omul adoptiv se numeşte Fiul omului împreună cu Logosul". Astfel de afirmaţii, a replicat Alcuin, nu proveneau din scrierile lui Augustin şi din ale nici unui teolog catolic. Căci el spusese „că omul a devenit una şi aceeaşi persoană cu Dumnezeu şi este unicul Fiu al lui Dumnezeu şi este Dumnezeu".

Deşi timp de secole gînditorii occidentali consideraseră că în rîndul lor există deplină unanimitate în ceea ce priveşte dogma Treimii şi dogma celor două firi ale lui Hristos şi îl citaseră pe Augustin ca principalul purtător de cuvînt al acestei unanimităţi, a devenit clar în cadrul controverselor pe marginea adopţionismului şi a „întreitei dumnezeiri" că pînă şi aceste două dogme erau supuse unei serioase reconsiderări. Aşa cum la baza presupusei unanimităţi în privinţa dogmei se aflase sinteza augustiniană, tot astfel, la baza reconsiderării ei s-a aflat o interpretare neconvenţională a operei augustiniene. În ciuda anatemelor contemporane pronunţate împotriva adopţioniştilor şi a lui Gottschalk, problemele ridicate în legătură cu doctrina celor două firi nu puteau fi rezolvate pînă cînd doctrina privind persoana lui Hristos nu avea să fie inclusă într-o interpretare cuprinzătoare a lucrării lui Hristos, în care funcţia mîntuitoare a firii umane să fie aşezată acolo unde îi era locul; iar clarificarea statutului de autoritate teologică a lui Augustin impunea o cercetare mai profundă a felului cum elementele disparate ale tradiţiei patristice, inclusiv scrierile augustiniene, puteau fi reunite într-o nouă sinteză ortodoxă.

Regula rugăciunii

În atacul îndreptat împotriva ideii lui Gottschalk de „întreită dumnezeire", Hincmar invoca nu numai autoritatea Părinţilor Bisericii şi a Scripturii, ci şi a Liturghiei. El cita axioma lui Prosper din Aquitania, atribuită deja papei Celestin I, şi care spunea că „regula rugăciunii trebuie să stea la temelia regulii credinţei". Era un principiu care i-a fost de folos într-o altă controversă cu Gottschalk. Gottschalk se sprijinea şi el la rîndul lui pe regula rugăciunii ca autoritate doctrinară. De altfel, expresia controversată „întreită dumnezeire" provenise „din versul de încheiere al unui imn". Pe baza unui alt imn, Gottschalk argumenta că, de vreme ce termenii „Domn" şi „divinitate" erau interşanjabili, era la fel de legitim să se vorbească despre „întreită divinitate" cum era despre „întreit Domn". Era în regulă în aceeaşi măsură şi atunci cînd un imn vorbea despre firea umană a lui Hristos numind-o „trupul lui Dumnezeu". Limbajul de cult al Bisericii era o dovadă a faptului că termenul „întreit" nu compromite unitatea lui Dumnezeu, căci Biserica folosea singularul atunci cînd

Vezi vol. I, p. 348

Hinc. R. *Deit.* 19 (*PL* 125:614) Hinc. R. *Praed.* 35; 38 (*PL* 125:379; 473)

Hinc. R. *Deit.* pr. (*PL* 125:473-74)

Hymn. temp. 12.4 (*Anal. Hymn.* 51:14)

Goth. *Deit.* 1 (Lambot 86)

Goth. *Deit.* 4 (Lambot 99)

Ps. Gr. M. *Lib. antiph.* (*PL* 78 : 721) Goth. *Sched.* (Lambot 23)

se ruga : „Binecuvîntată fie (*Benedicta sit*) Sfînta Treime". Trisaghionul, a cărui interpretare teologică fusese un subiect central în cadrul controverselor hristologice din Răsărit, era tradus de Gottschalk prin „întreită sfinţenie"; dar Hincmar se opunea acestei traduceri, întrucît termenul însemna „de trei ori sfînt". Pe baza practicii liturgice a întreitei scufundări în ceea ce se numea totuşi prin tradiţie apostolică, „un botez", Gottschalk susţinea că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt sînt „unul în fire şi întreit în persoană". În replică, Hincmar arăta că întreita scufundare nu este cîtuşi de puţin o regulă universală, căci în unele provincii se practica o singură scufundare, ca reacţie la arianism; iar o astfel de „deosebire a obiceiurilor nu pune în primejdie unitatea credinţei Sfintei Biserici". Hincmar a încercat să pună frîu obiceiului de a trage concluzii teologice din regula rugăciunii, explicînd folosirea termenului „întreit" în poezia creştină din raţiuni legate de exigenţele metricii latine. Dar cele mai valoroase exemple de poezie creştină – şi anume imnurile lui Ambrozie – se conformau principiilor ortodoxiei trinitare arătînd „că unul Dumnezeu, Sfînta Treime cu o singură dumnezeire, trebuie întotdeauna... înţeles, crezut şi propovăduit".

Vezi vol. I, pp. 281-282; vol. II, pp. 87-88 ; 106-107
Goth. *Sched.* (Lambot 22)
Hinc. R. *Deit.* 3; 16 (*PL* 125 : 529-530 ; 588)

Ef. 4,5
Goth. *Redempt.* (Lambot 282)

Hinc. R. *Deit.* 10 (*PL* 125 : 557)

Hinc. R. *Deit.* 11; 12 (*PL* 125 : 564 ; 567)
Hinc. R. *Deit.* 1 (*PL* 125 : 498)

Hinc. R. *Deit.* 17; 18 (*PL* 125 : 591 ; 611)

În replică faţă de interpretarea pe care o oferea Gottschalk formulei liturgice din rugăciunile adresate Fiului, „care sălăşluieşti şi domneşti cu Dumnezeu Tatăl", Hincmar considera formula drept excepţia care confirmă regula stabilită de vechile canoane, „că atunci cînd se slujeşte la altar, rugăciunea trebuie întotdeauna adresată Tatălui prin Fiul" mai curînd decît direct Fiului. Aceleaşi canoane erau invocate şi în controversa pe marginea adopţionismului. Susţinătorii adopţionismului puneau mare accent pe folosirea termenilor „adopţie" şi „adoptiv" în liturghiile spaniole, a căror regulă a rugăciunii părea să stabilească regula credinţei. Dar în opoziţie faţă de asemenea practici locale se afla regula universală a rugăciunii stabilită de Biserica Romei. Tradiţia ei liturgică venea de la înşişi apostolii Petru şi Pavel, de unde deriva autoritatea ei. Prin urmare, era legitim să se citeze din Liturghia romană pentru a se stabili ortodoxia poziţiei antiadopţioniste. Formula de încheiere a celor mai multe rugăciuni, din Liturghia romană dar nu numai, „prin Iisus Hristos, Domnul nostru, care sălăşluieşte şi domneşte ca Dumnezeu cu Tine în unitatea Duhului Sfînt", era o referinţă la „Iisus Hristos născut din Fecioară", care, prin urmare, nu este Fiul adoptiv al lui Dumnezeu, ci adevăratul Fiu. Căci

Goth. *fr.* 8 (Lambot 33)

Vezi vol. I, pp. 204-205

Hinc. R. *Deit.* 18 (*PL* 125 : 603-4)

Beat. *Elip.* 2.56 (*PL* 96 : 1010)

Episc. Fr. *Ep. Elip.* 7 (*MGH Conc.* 2-I : 145)
Hinc. R. *Deit.* 13 (*PL* 125 : 573)

Alc. *Fel.* 7.13 (*PL* 101 : 227)

Alc. *Fel.* 4.5 (*PL* 101 : 177-178)

disputa centrală între adopţionism şi ortodoxie se reducea la cult. „Ne întrebăm", preciza Alcuin, „dacă trebuie să slăvim sau să venerăm altceva decît pe adevăratul Dumnezeu. Dacă nu, atunci tragem concluzia: «Cum se face că îl slăviţi pe Fiul Fecioarei dacă el nu este Dumnezeu adevărat?»".

Alc. *Ep.* 204 (*MGH Ep.* 4:339)

Cea mai importantă componentă liturgică a polemicii împotriva adopţionismului era legată de legitimitatea folosirii termenului *Theotokos* pentru desemnarea Fecioarei Maria, deşi intrase deja în practica liturgică şi în cea dogmatică. Aparenta legătură între adopţionism şi nestorianism a readus în atenţie acest termen. Se considera că Felix ar fi spus despre Fecioara Maria: „Prin fire ea este pe drept cuvînt mama umanităţii asumate, dar prin har şi cinste ea a devenit mama divinităţii". Aceasta contrazicea practica Bisericii catolice din întreaga lume, „care nu conteneşte a mărturisi liber şi cu toată tăria că binecuvîntata Fecioara Maria este *Theotokos*, adică Născătoare de Dumnezeu". Pentru a-l combate pe Felix trebuia să se afirme că Fecioara Maria este *Theotokos*; a spune, precum Elipandus, că Dumnezeu nu a creat lumea prin Cel care s-a născut din Fecioară însemna a nega doctrina despre *Theotokos*. Folosirea ortodoxă a acestui nume era o dovadă că Hristos cel întrupat este în întregime Fiu unic al lui Dumnezeu. Gottschalk se făcea de data aceasta purtătorul de cuvînt al ortodoxiei atunci cînd confirma titlul şi declara că „Sfînta Maria, pururea-fecioară, nu este numai născătoarea omului Hristos, dar, în virtutea unităţii persoanei Lui, este şi *Theotokos*, adică Născătoare de Dumnezeu". Ca rezultat al conflictului pe marginea adopţionismului, perioada carolingiană a fost „o epocă în care doctrina Conciliului de la Efes despre Născătoarea de Dumnezeu a fost clarificată" pentru teologia occidentală.

Vezi vol. I, p. 271; vol. II, pp. 167-169

Apud Agob. *Fel.* 14 (*PL* 104:43)

Paulin. Aquil. *Fel.* 1.15 (*PL* 99:367)

Ben. An. *Fel.* (*PL* 103:1400)

Beat. *Elip.* 2.59 (*PL* 96:1010); Alc. *Elip.* 1.13 (*PL* 101:250)

Alc. *Fel.* 1.13; 3.17 (*PL* 101:138; 173)

Goth. *Div.* 15 (Lambot 318)

Goth. *Răsp.* 4 (Lambot 143)

Scheffczyk (1959) 60

A fost totuşi o astfel de epocă întrucît de-a lungul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea doctrina apuseană despre Fecioara Maria, care, cu excepţia gîndirii lui Ieronim şi Ambrozie, a depins în mare măsură de cea răsăriteană, şi-a reluat o dezvoltare proprie. La fel ca în cazul dogmelor despre Treime şi întrupare, şi în cazul acestei doctrine dezbaterile au erupt neaşteptat după secole întregi de armonie mai degrabă statică. Părinţii Bisericii reuşiseră să-i reducă la tăcere pe cei care propovăduiau false învăţături despre Fecioară, aşa încît „de atunci şi pînă în prezent nu a mai renăscut nici o eroare în legătură cu ea"; dar „acum, prin nechibzuinţa unor fraţi", au început

Vezi vol. I, pp. 298-299; vol. II, p. 200

Radb. *Part. Mar.* 1 (Canal 114)

pentru prima oară, să se pună întrebări cu privire la doctrina despre Fecioara Maria. Se subliniase încă din secolul al VII-lea că această doctrină trebuie luată ca un întreg unitar, aşa încît dacă cineva ar avea îndoieli în legătură cu oricare parte a ei atunci ar avea îndoieli în legătură cu întreaga doctrină. Este demn de remarcat că autorul acestei judecăţi, Ildefonsus de Toledo, „nu numai că a apărat fecioria Mariei, dar a şi contribuit la dezvoltarea cultului Fecioarei". Căci, aşa cum sugera însuşi *Theotokos*, aceasta era o doctrină în care regula rugăciunii juca un rol chiar mai important decît de obicei în stabilirea regulii credinţei.

Ildef. *Virg. Mar.* 1 (*SPE* 1:52)

Braegelmann (1942) 125

În sprijinul acestui argument vin rugăciunile şi imnurile adresate Fecioarei Maria. În timp ce în perioada patristică apuseană „nimeni nu sărbătorea ziua Maicii Domnului ... [şi] toată lumea se ruga la Sfîntul Ştefan, dar nimeni nu se îndrepta către Maria", rugile închinate Maicii Domnului devin acum din ce în ce mai obişnuite în evlavia şi liturghia occidentală. „Mă rog ţie, mă rog ţie, sfîntă Fecioară", scria Ildefonsus, „să-l pot avea pe Iisus prin acelaşi Duh prin care tu l-ai născut pe Iisus". Îndemnîndu-şi fraţii să se roage Fecioarei, Ambrozie Autpert îşi exprima rugămintea ca „prin ea să ni se ierte ce am făcut rău, ca ea să primească ce oferim, să dăruiască ce îi cerem şi să ne ierte pentru ceea ce ne temem". Şi la această rugăminte Ambrozie adăuga: „căci nu ştim pe altcineva mai vrednic să domolească mînia Judecătorului, decît pe tine, cea care ai binemeritat să fii maica Mîntuitorului şi Judecătorului". Dar nu numai evlavia individuală îşi îndrepta rugăciunile către Fecioara Maria. Deşi erau însoţite de precizarea „dacă doreşte cineva", existau, potrivit lui Alcuin, „slujbe închinate sfintei *Theotokos* şi pururea Fecioarei Maria în anumite zile". O jumătate de veac mai tîrziu, Paschasius Radbertus invoca „autoritatea Bisericii şi tradiţia Sfinţilor Părinţi" ca să demonstreze că „binecuvîntata şi slăvita Fecioară Maria este preamărită pretutindeni ca cea care a fost înălţată în slavă deasupra corului de îngeri". Numai Hristos, Ioan Botezătorul şi Fecioara Maria, spunea el, au fost cinstiţi prin sărbătorirea zilei lor de naştere în calendarul Bisericii, şi folosea „sărbătoarea [Fecioarei Maria] pe care o cinstiţi astăzi" ca premisă pentru un îndemn la smerenie. Toţi insistau, desigur, ca astfel de celebrări liturgice închinate Fecioarei Maria să nu micşoreze, ci să sporească, evlavia arătată Fiului ei.

Van der Meer (1961) 484

Ildef. *Virg. Mar.* 12 (*SPE* I:148)

Ambr. Aut. *Nat. Virg.* (*PL* 101:1306)

Ambr. Aut. *Assump.* II (*PL* 39:2134)

Alc. *Ep.* 296 (*MGH Ep.* 4:455)

Radb. *Mat.* 6.11 (*PL* 120:440)

Radb. *Part. Mar.* 1.17 (Canal 122)

Radb. *Cog.* 81 (Ripberger 95)

Ildef. *Virg. Mar.* 12 (*SPE* 1:150)

În cadrul aceluiaşi proces se înscria şi crearea unor titluri şi prerogative pentru Fecioara Maria, analoage celor din liturghia şi teologia răsăritene. În viziunea lui Ambrozie Autpert ea era „mai înaltă decît cerul, mai adîncă decît genunea, cea care merită să fie numită împărăteasa îngerilor, spaima iadului şi maica neamurilor"; sau „templul Domnului, altarul Duhului Sfînt", „pămîntul făgăduinţei" şi „scara raiului pe care coboară Dumnezeu pe pămînt". Din pasaje precum Isaia 11,1 a fost preluată desemnarea Fecioarei Maria drept „mlădiţă" (*virga*), care, prezentă şi în teologia greacă, avea o semnificaţie specială pentru latini fiindcă era un omonim pentru „fecioară" (*virgo*). Identificarea patristică a Fecioarei Maria cu „grădina ferecată" şi „fîntîna pecetluită" a continuat să fie un mod de a vorbi despre veşnica ei feciorie. Asemenea obişnuitei paralele dintre Maria şi Eva, cele mai multe apelative aveau la bază o interpretare tipologică a Vechiului Testament în legătură cu Maria, dar Fecioara Maria, la rîndul ei, era văzută ca un simbol al Bisericii. De aceea, „interpretarea mariologică" a viziunii unei „femei înveşmîntate cu soarele" din Apocalipsă, „pe care o luăm ca atare, este doar o excepţie în comentariile Evului Mediu timpuriu", din moment ce pasajul era de obicei asociat Bisericii. Aceasta şi alte numiri puteau fi considerate uneori ca făcînd referire „în mod special la ea, dar în general la Biserică". Ca şi Fecioara Maria, Biserica putea fi numită *Theotokos*, căci ea era „în acelaşi timp mireasă şi fecioară neprihănită, fecioară zămislindu-ne de la Duhul Sfînt şi fecioară născîndu-ne fără durere". „Prima evanghelie" tradusă în latină: „ea îţi va zdrobi (*ipsa conteret*) capul", făcea parte din această tipologie, căci s-a împlinit atunci cînd Biserica a zdrobit ispitirile diavolului imediat ce s-au ivit; dar începea să fie văzută şi ca o profeţie în legătură cu Fecioara Maria, femeia prin a cărei supunere avea să fie dezlegată nesupunerea primei femei.

Dacă Fecioarei Maria i se atribuia un rol atît de însemnat în istoria mîntuirii însemna că într-un fel ea era o mijlocitoare între Dumnezeu şi om. „Prin ea ne-am învrednicit să-l primim pe Ziditorul vieţii" scria Paulinus, iar Ambrozie Autpert vorbea despre „lumea mîntuită prin ea" şi despre „viaţa neamului nostru omenesc îndreptată prin ea". Era aclamată ca fiind cea care „îndreaptă lucrurile pămînteşti şi reface lucrurile cereşti". Mijlocirea ei a adus iertarea păcatelor, curăţirea păcătoşilor, iar rugăciunile ei au adus vindecarea bolnavilor. Fiind cea a cărei

Ildef. *Virg. Mar.* 1 (*SPE* 1:49)
Vezi vol. II, pp. 169-171
Ambr. Aut. *Nat. Virg.* (*PL* 101:1303)
Ambr. Aut. *Sanct.* (*PL* 94:453)
Ambr. Aut. *Apoc.* 5 (*CCCM* 27:369)
Ambr. Aut. *Nat. Virg.* (*PL* 101:1306)

Teod. Stud. *Nat. Mar.* 7 (PG 96:689)
Ambr. Aut *Apoc.* 5 (CCC*M* 27:369)
Ambr. Aut. *Purif.* 3 (*PL* 89:1294); Ratr. *Part. Mar.* 3.12 (Canal 93)
Ier. *Ep.* 49.21 (*CSEL* 54:386)
Cînt. 4,12
Aldh. *Carm.* 2.20-21 (*MGH Auct. Ant.* 15:13); Radb. *Part. Mar.* 1.27 (Canal 127-128)
Vezi vol. I, p. 253
Amb. Aut. *Assump.* 4 (*PL* 89:1294-1295; 1301); Ambr. Aut. *Purif.* 4; 13 (*PL* 89: 1294-1295; 1301); Ambr. Aut. *Apoc.* 5 (*CCCM* 27: 443-444)
Apoc. 12,1

Kamlah (1935) 130

Radb. *Mat.* 2.1 (*PL* 120:106)
Ps. Ildef. *Serm.* 1 (*PL* 96:250)

Bed. *Luc.* 1 (*CCSL* 120:48)

Fac. 3,15 (Vulg.)
Bed. *Gen.* 1 (*CCSL* 118A:66); Ambr. Aut. *Apoc.* 2 (CCC*M* 27:122); Alc. *Gen.* 76 (*PL* 100:524)

Isid. Sev. *Gen.* 1.3.15 (*PL* 50:914); Ang. *Gen.* 3.15 (*PL* 115:141); Rab. *Gen.* 1.18 (*PL* 107:495-496)

Vezi *infra*, pp. 191-193
Paulin. Aquil. *Lib. sac.* 14 (*MGH Conc.* 2-I:141)

Ambr. Aut. *Nat. Virg.* (*PL* 101:1300; 1302)
Ps. Ildef. *Cor. Virg.* 3 (*PL* 96:289)
Ildef. *Virg. Mar.* 12 (*SPE* 1:147)
Bed. *H.e.* 5.19 (Plummer 329)

Ambr. Aut. *Apoc.* 2 (*CCCM* 27:116-117)
Alc. *Trin.* 3.14 (*PL* 101:46)
Bed. *Luc.* 4 (*CCSL* 120:237)
Lc. 1,48
Lc. 2,22
Mat. 5,18
Rab. *Inst. cler.* 2.33 (Knoepfler 122)
Bed. *Luc.* 1 (*CCSL* 120:36)
Ambr. Aut. *Assump.* 7 (*PL* 39:2132)
Bed. *Hom.* 1.3 (*CCSL* 112:18); Hinc. R. *Praed.* 24 (*PL* 125:214); Prud. Tr. *Praed.* 5 (*PL* 115:1090)
Radb. *Part. Mar.* 1.14 (Canal 120)
Sacr. Gel. 214.1157-58 (Mohlberg 178)
Radb. *Part. Mar.* 1.16 (Canal 121)
Balić (1958) 165
Ratr. *Part. Mar.* 2.6 (Canal 88)
Vezi *infra*, p. 195
Ambr. Aut. *Nat. Virg.* (*PL* 101:1301)
Ambr. Aut. *Assump.* 2 (*PL* 39:2130)

smerenie „se învrednicise de unirea dintre Dumnezeu şi om" în Fiul ei prin „pogorîrea Duhului Sfînt asupra ei", ea fusese singura femeie socotită vrednică să primească înlăuntrul ei divinitatea Fiului lui Dumnezeu şi să-I dea naştere; pentru aceasta, dar mai ales pentru grija ei continuă faţă de Fiu, ea merita să poarte titlul de „binecuvîntată". Supunerea ei, după naşterea lui Hristos, faţă de legea purificării din Vechiul Testament nu era o dovadă că avea nevoie de purificare, ci că Fiul ei, aşa cum a spus, venise să împlinească Legea. Şi totuşi, aceiaşi autori care vorbeau astfel despre Fecioara Maria considerau în egală măsură că şi ea avusese nevoie de mîntuire. Hristos îşi începuse lucrarea mîntuitoare prin mîntuirea mamei sale, care „nu a fost mîntuită de păcat prin meritele ei proprii, ci doar prin sîngele lui Hristos prin bunătatea gratuită a lui Dumnezeu". Căci era răspîndită convingerea că Hristos fusese singurul zămislit fără păcat originar. Atunci dacă ea fusese „născută şi zămislită din carnea păcatului" şi era totuşi aclamată în regula rugăciunii ca „fericită" (*felix*) şi „binecuvîntată" (*beata*), aceasta însemna că, deşi zămislită în păcat, „nu a fost supusă păcatului cînd s-a născut şi nici nu a fost atinsă de păcatul originar în pîntecul sfinţit". Cu aceste cuvinte „Paschasius face una dintre primele încercări în rîndul teologilor apuseni de a descoperi doctrina Imaculatei Concepţii", dar este împiedicat de „terminologia neclară, incompletă şi imperfectă" să formuleze această doctrină. Alţi autori au vorbit despre o sfinţire a pîntecelui prin naşterea lui Hristos de către Fecioara Maria, dar nu despre o sfinţire în timpul zămislirii şi naşterii ei; iar problema imaculatei concepţii a Fecioarei Maria avea să mocnească de-a lungul Evului Mediu pentru a izbucni la suprafaţă şi a isca vii controverse în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, urmînd să se concretizeze într-o formulare definitivă abia în secolul al XIX-lea.

Aceeaşi lipsă de consens s-a manifestat şi în ceea ce priveşte sfîrşitul vieţii Fecioarei Maria, chestiune care avea să cunoască o determinare dogmatică abia în secolul XX. Era recunoscut faptul că relatările principale atît despre începutul, cît şi despre sfîrşitul vieţii ei erau de natură apocrifă, nefiind acceptate drept canonice de către Biserică şi că „nici o istorie catolică nu dă mărturie despre felul cum ea s-a înălţat la cer". Era o greşeală, avertiza Paschasius Radbertus, „ca lucruri îndoielnice să fie luate drept sigure", căci pe baza relatărilor demne de încredere, opuse celor apocrife, era sigur doar că Fecioara Maria „părăsise trupul",

Radb. *Cog.* 7-9 (Ripberger 60-61); Radb. *Mat.* 1.1 (*PL* 120:97)

Ambr. Aut. *Assump.* 3 (*PL* 39:2130)

Radb. *Cog.* 81 (Ripberger 95-96) Ambr. Aut. *Assump.* 1 (*PL* 39:2130)

2Cor. 12,2
Ambr. Aut. *Assump.* 3 (*PL* 39:2130)

dar nu şi cum se întîmplase acest lucru. Din acest motiv doctrina înălţării la cer trebuia să se sprijine pe un argument al tăcerii, de vreme ce nu exista o tradiţie teologică explicită în legătură cu moartea Fecioarei Maria. Maniera potrivită de a înţelege acest eveniment era de natură liturgică, iar sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului era „o zi care depăşeşte cinstirea închinată oricărui [alt] sfînt". Prin această sărbătoare Biserica mărturisea că Fecioara Maria fusese ridicată la cer, fără a preciza însă felul cum se întîmplase acest lucru; prin urmare, „atitudinea corectă cu privire la înălţare este aceasta că – fără a şti dacă «fie în trup, fie în afară de trup», cum spune apostolul – credem că a fost ridicată la cer mai sus decît îngerii".

Canal (1968) 91

Hinc. R. *Div.* 12 (*PL* 125:694)

Radb. *Mat.* 2.1 (*PL* 120:106)
Alc. *Trin.* 3.14 (*PL* 101:47); Ambr. Aut. *Nat. Virg.* (*PL* 101:47); Ratr. *Part. Mar.* 1.4 (Canal 86-87)

Ratr. *Part. Mar.* 1.1 (Canal 85)

Ratr. *Part. Mar.* 3.10 (Canal 91)

Cu toate acestea, nu felul cum a fost zămislită Fecioara Maria, nici modul cum a fost ea ridicată la cer s-au aflat la originea disputei dintre Radbertus şi confratele lui monastic Ratramnus, ci maniera în care ea l-a născut pe Hristos. În această chestiune, tradiţia patristică era ambiguă, căci „este clar că Părinţii şi-au concentrat atenţia asupra zămislirii feciorelnice, şi nu asupra naşterii minunate" a lui Hristos; însă amănuntele legate de naştere trebuiau să facă parte din doctrina despre pururea-fecioria Mariei. Orice alternativă la pururea-fecioria veşnică era de neconceput. Formula, „fecioară înainte de naştere, fecioară în timpul naşterii, fecioară după naştere", era unanim acceptată. Ratramnus înţelegea prin aceasta că „fecioria ei de netăgăduit a zămislit ca o femeie şi a născut ca o mamă". Minunea consta în păstrarea fecioriei în zămislire şi în naştere, dar aceasta nu presupunea că actul fizic al naşterii a fost nefiresc sub alte aspecte, aşa cum înţelegea Ratramnus din afirmaţiile adversarilor săi. Concepţia lor reprezenta o ameninţare la adresa adevăratei firi umane a lui Hristos. Se obişnuia ca pasajul din Iezechiel 44,2 să fie invocat ca probă a pururea-fecioriei Mariei, însă Ratramnus considera versetul următor drept o dovadă că Hristos intrase „în casa lumii" în acelaşi fel ca şi ceilalţi oameni: curăţirea Mariei în templu dovedea acelaşi lucru. Paschasius Radbertus, pe de altă parte, interpreta actul curăţirii doar ca o demonstraţie că Hristos „s-a născut din femeie şi s-a născut după Lege", ca o analogie la circumcizia lui Hristos. Pentru Radbertus modul cum s-a născut Hristos era mai semnificativ decît felul cum a fost zămislit. Din această perspectivă, accentul se punea pe faptul că naşterea avusese loc „fără durere şi fără suspin", de vreme ce acestea erau consecinţe ale blestemului aruncat asupra

Isid. Sev. *Jud.* 1.10.9-10 (*PL* 83:470); Ildef. *Virg. Mar.* (*SPE* 1:67)

Iez. 44,3
Ratr. *Part. Mar.* 3.14 (Canal 94)
Ratr. *Part. Mar.* 3.20 (Canal 98)
Gal. 4,4
Radb. *Part. Mar.* 1.32 (Canal 130)
Radb. *Part. Mar.* 1.40 (Canal 134)
Radb. *Part. Mar.* 2.69 (Canal 152)
Radb. *Part. Mar.* 1.14 (Canal 120); Ambr. Aut. *Nat. Virg.* (*PL* 101:1302)

Radb. *Part. Mar.* 1.7 (Canal 116)
Radb. *Part. Mar.* 1.47 (Canal 138)

Evei ; dar Fecioara Maria a născut aşa cum ar fi născut şi Eva dacă nu ar fi căzut în păcat. Avîndu-l probabil în minte pe Ratramnus, Radbertus îi combătea pe cei care, deşi nu spuneau că Maria şi-a pierdut fecioria născîndu-l pe Hristos, totuşi „tăgăduiesc însuşi lucrul pe care îl mărturisesc atunci cînd spun că l-a născut pe Fiul ei după legea obişnuită a firii".

Radb. *Part. Mar.* 1.5 (Canal 138)

În multe privinţe, Ratramnus şi Radbertus nu ţineau cont de argumentele celuilalt, căci primul nu susţinea că fecioria Mariei fusese anulată prin naşterea lui Hristos, iar cel de-al doilea nu nega faptul că Hristos se născuse în chip firesc. Totuşi la baza acestei dispute se afla o deosebire fundamentală de atitudine. Explicînd că „prin fire nimic nu este ruşinos", Ratramnus susţinea că „nefirească" era „ordinea zămislirii, şi nu legea naşterii". Preocuparea faţă de aspectele miraculoase ale naşterii lui Hristos dincolo de „legile firii sau de autoritatea Sfintei Scripturi" reprezenta o concesie făcută „superstiţiei păgîne" potrivit căreia naşterea feciorelnică nu ar fi fost o naştere autentică ci o „monstruozitate". „Noi nu spunem, aşa cum ne învinuiesc ei, că El s-a născut în chip monstruos", argumenta Radbertus, ci numai că Fecioara Maria „a născut în acelaşi fel cum a şi zămislit". Aşa cum Hristos, potrivit relatării evanghelice a trecut prin uşile ferecate, tot aşa a trecut şi prin pîntecul ferecat al Fecioarei. Căci naşterea lui Hristos aparţinea mai curînd tainicului decît ordinii naturii ; era „împotriva firii sau mai bine spus dincolo de fire". Legile firii – chiar şi legea primordială a facerii omului înainte de cădere, nemaivorbind de legea care guvernează condiţia păcătoasă a omului – nu s-au aplicat în cazul naşterii lui Hristos. Radbertus distingea în atitudinea oponenţilor săi o inversare a relaţiei fireşti dintre Dumnezeu şi natură, căci ei păreau să uite că „legile lui Dumnezeu nu depind de firea lucrurilor, ci legile firii lucrurilor decurg din legile lui Dumnezeu".

Ratr. *Part. Mar.* 2.5 (Canal 87)
Ratr. *Part. Mar.* 3.18 (Canal 97)
Ratr. *Part. Mar.* 2.9 (Canal 90-91)
Ratr. *Part. Mar.* 1.4 ; 1.1 (Canal 87 ; 84)
Radb. *Part. Mar.* 1.49 (Canal 139)
Radb. *Part. Mar.* 2.64 (Canal 148)
In. 21,19.26
Radb. *Part. Mar.* 1.51 (Canal 141)
Radb. *Part. Mar.* 1.21 (Canal 125)
Radb. *Mat.* 2.1 (*PL* 120:105; 107)
Radb. *Part. Mar.* 1.11 (Canal 119)
Radb. *Part. Mar.* 1.6 (Canal 116)

Această deosebire fundamentală dintre Ratramnus şi Radbertus s-a manifestat şi în disputa lor pe tema prezenţei trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie. Pornind de la un pasaj din Ambrozie în legătură cu „ordinea firii", care era „singura «autoritate» adevărată la baza teoriei lui", dar care era citat de ambele părţi aflate în conflict, Radbertus a făcut o paralelă între „temeritatea unora dintre fraţi" în ceea ce priveşte naşterea lui Hristos şi eroarea lor în ceea ce priveşte prezenţa euharistică. Era desigur afirmarea unui consens atunci cînd Ratramnus

Ambr. *Myst.* 9.53 (*SC* 25-II: 186-88)
Cristiani (1968) 169
Radb. *Corp.* 4 (*CCCM* 16:30); Ratr. *Corp.* 53 (Brink 47)
Radb. *Part. Mar.* 2.53 (Canal 143); Radb. *Corp.* 4; 12 (*CCCM* 16:30; 77)

spunea că „noi nu credem că vreunul dintre credincioşi se îndoieşte de faptul că pîinea pe care Hristos a dat-o apos-

Ratr. *Corp.* 28 (Brink 41)

tolilor săi s-a făcut trupul său" sau cînd unul dintre susţinătorii lui declara că „toţi se cuvine să credem că trupul şi sîngele Domnului [în Euharistie] reprezintă adevăratul

Goth. *Corp.* (Lambot 324)

său trup şi sînge". Adversarii lui „mărturisesc cu credinţă

Ratr. *Corp.* 15 (Brink 37)

trupul şi sîngele lui Hristos", recunoştea Ratramnus. Însă ca unul „care în aproape toate chestiunile teologice dezbătute în acea epocă avea o opinie diferită faţă de cea a lui

Peltier (1938) 76

Radbertus", Ratramnus identifica două teorii alternative în cadrul acestui consens: pe de o parte, aceea care susţinea „că în taina trupului şi sîngelui lui Hristos, săvîrşită zilnic în biserică, nimic nu se petrece la modul figurat, sub un simbol ascuns, ci totul este împlinit printr-o manifestare plenară a realităţii înseşi"; şi, pe de altă parte, părerea lui personală „că aceste elemente sînt cuprinse într-o taină şi că una este ceea ce apare simţurilor trupeşti

Ratr. *Corp.* 2 (Brink 33)

şi alta ceea ce vede credinţa".

Nu era, aşa cum adăuga el, o „divergenţă de opinie neînsemnată". Se puneau două întrebări şi, ca o trăsătură specifică a controversei, Ratramnus a fost cel care le-a identificat drept două întrebări, şi nu doar drept două

Ratr. *Corp.* 5-6; 50 (Brink 34,46)

versiuni ale aceleiaşi întrebări. Una era natura prezenţei în Euharistie, iar cealaltă era relaţia dintre trupul euharistic al lui Hristos şi trupul istoric al lui Hristos. În concepţia lui Radbertus, cele două întrebări erau strîns legate, iar răspunsul lui la cea de-a doua a determinat răspunsul la prima. Căci trupul pe care îl dă Hristos

In. 6,51

pentru viaţa lumii în actul euharistic era „desigur cel născut din Maria, cel care a pătimit pe cruce şi a înviat

Radb. *Corp.* 1 (*CCCM* 16:15)

din mormînt". Relaţia dintre trupul euharistic şi cel istoric era una de identitate, şi nu doar de continuitate. Ceea ce se instituia prin cuvintele epiclezei în Euharistie nu era „un sînge oarecare şi nici sîngele altcuiva, ci sîngele lui

Radb. *Corp.* 15 (*CCCM* 16:95)

Iisus Hristos". Pentru a întări şi mai mult limbajul identităţii, Radbertus continuă: „Şi de aceea, omule, de cîte ori vei bea acest pahar sau vei mînca această pîine, să iei

1Cor. 11,26

aminte că nu bei alt sînge decît cel care s-a vărsat pentru tine şi pentru toţi pentru iertarea păcatelor, şi că acesta

Mat. 26,28

nu este alt trup decît cel care s-a frînt pentru tine şi

Rom. 8:32
Radb. *Corp.* 15 (*CCCM* 16:96)

pentru toţi, şi care a fost răstignit pe cruce". Atunci cînd era provocat, nu făcea altceva decît să repete această

Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:145)

formulă, accentuînd că trupul este al lui Hristos „însuşi". El a reuşit să transforme o obiecţie faţă de teoria lui – aceea că Hristos nu suferise şi nu murise încă atunci cînd

Ratr. *Corp.* 27-28 (Brink 40-41)

a instituit Cina Domnului şi prin urmare nu putea fi vorba despre trupul lui istoric – într-un argument în sprijinul teoriei lui afirmînd că dacă Hristos ar fi aşteptat pînă după învierea sa, „ereticii ar fi spus că Hristos este acum ferit de stricăciune şi se află în rai şi că prin urmare trupul lui nu poate fi mîncat pe pămînt de către credincioşi".

Radb. *Corp.* 18 (*CCCM* 16:100)

Radb. *Corp.* 2 (*CCCM* 16:21)

Radb. *Mat.* 12.26 (*PL* 120:890)

Datorită acestei identităţi între trupul euharistic şi cel istoric, trebuia făcută distincţia între „formă" şi „realitate". Nici nu se punea problema ca trupul şi sîngele lui Hristos să nu fie prezente „potrivit realităţii, chiar dacă sînt primite în Sfînta Taină prin credinţă". Hristos nu spusese, „Aceasta este forma trupului meu", ci, „Acesta este trupul meu", iar Radbertus îşi exprima uimirea că cineva ar putea pretinde că „nu este de fapt realitatea trupului şi sîngelui lui Hristos" prezentă în Sfînta Taină. Pentru a spune cu adevărat lucrurilor pe nume trebuia precizat că Euharistia era „pe bună dreptate numită «realitate» şi «formă» în acelaşi timp", de vreme ce forma era aceea a pîinii şi vinului, dar adevărata ei realitate era aceea a trupului şi sîngelui lui Hristos. În epoca Vechiului Testament se manifestase doar „speranţa şi forma, în care era prezentă promisiunea realităţii", dar acum „ne bucurăm numai de realitate", şi anume de „adevăratul trup şi sînge al lui Hristos". Culoarea şi gustul pîinii şi vinului nu se schimbaseră ; dar aceasta era doar „forma pîinii şi vinului", iar ceea ce era de fapt prezent după sfinţire nu era „altceva decît trupul şi sîngele lui Hristos". Aceasta se petrecea din voia lui Dumnezeu, prin care „Judecătorul divin acoperă realitatea cu forme, o ascunde în Sfintele Taine, o înväluie în mantia misterului". Prezenţa trupului şi sîngelui lui Hristos era o realitate obiectivă, aşa încît chiar şi cineva care le primea „cu nevrednicie" primea totuşi adevăratul trup şi sînge. Căci realitatea sau adevărul (*veritas*) prezenţei erau garantate de „Fiul lui Dumnezeu Unul-Născut, care El însuşi este adevăr (*veritas*), nu prin har, ci prin fire". De aceea, „cînd Adevărul însuşi spune, «Acesta este trupul Meu»", trebuia crezut, căci „cuvintele lui Hristos sînt tot atît de rodnice precum sînt de dumnezeieşti, aşa încît nimic nu se naşte din ele decît ceea ce poruncesc".

Radb. *Corp.* 4 (*CCCM* 16:28-29)

Radb. *Corp.* 5 (*CCCM* 16:33)
Radb. *Corp.* 10 (*CCCM* 16:68-69)

Radb. *Corp.* 1; 11 (*CCCM* 16:14-15; 75)

Radb. *Mat.* 7.13 (*PL* 120:492)

1Cor. 11,27
Radb. *Corp.* 22 (*CCCM* 16:127)

Radb. *Mat.* 2.2 (*PL* 120:139)
Radb. *Mat.* 12.26 (*PL* 120:890)

Radb. *Corp.* 15 (*CCCM* 16:93)

Ratramnus îşi întemeia această interpretare a prezenţei euharistice pe o definiţie a termenilor „formă" şi „realitate" diferită de cea a lui Radbertus. „Afirmaţia cea mai simplă şi mai cuprinzătoare care poate fi făcută în

legătură cu concepţia lui Ratramnus despre Euharistie este aceea că el considera că Euharistia este în ordinea reală ceea ce este metafora în ordinea logică." Pentru el, „realitatea" însemna realitate empirică, o „reprezentare limpede a faptelor neumbrite de nici o imagine întunecoasă şi afirmate... în sensul lor natural... Nu se poate înţelege nimic altceva decît ceea ce se spune". „Forma", pe de altă parte, se referea la „un fel de umbrire care îşi dezvăluie ţelul sub un oarecare văl". Acum că se punea întrebarea care dintre aceste categorii se potriveau prezenţei trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie, răspunsul era evident „forma"; căci Euharistia era o „taină", un act care „în afară, arată un lucru simţurilor umane şi înlăuntru, proclamă un altul sufletelor credincioşilor". A spune că „nimic nu se primeşte ca formă, ci totul este privit ca realitate" ar însemna să se pună în locul credinţei experienţa simţurilor. Un alt termen pentru desemnarea realităţii folosit în vocabularul lui Ratramnus era „aspect exterior" (*species*), prin care afirma că pîinea şi vinul rămîn ceea ce sînt; dar potrivit „puterii lor divine" sau „în ceea ce priveşte puterea lor", ele devin trupul şi sîngele lui Hristos şi nu este îngăduit „nici măcar să se creadă, cu atît mai puţin să se spună" că nu se întîmplă aşa.

Fahey (1951) 77
Ratr. *Corp.* 8 (Brink 34-35)
Ratr. *Corp.* 7 (Brink 34)
Ratr. *Corp.* 9 (Brink 35)
Ratr. *Corp.* 11 (Brink 35-36)
Ratr. *Corp.* 48 (Brink 46)
Ratr. *Corp.* 16 (Brink 37)
Ratr. *Corp.* 15 (Brink 37)

Pornind de la această schemă, Ratramnus a încercat să răspundă la „cea de-a doua întrebare", şi anume „dacă însuşi trupul născut din Fecioara Maria, care a pătimit, a murit şi a fost îngropat şi care stă la dreapta Tatălui e cel ce este mîncat zi de zi în biserică de către gurile credincioşilor prin Taina Sfintei Euharistii"; răspunsul lui a fost unul negativ. Trupul istoric al lui Hristos – cel născut din Fecioara Maria şi care a pătimit pe cruce – aparţine ordinii realităţii empirice, în care se spune lucrurilor pe nume. Dar ceea ce s-a numit „trupul şi sîngele lui Hristos" în Euharistie are o anumită „asemănare" cu trupul şi sîngele lui istoric, putînd fi desemnat astfel, la fel cum Duminica Paştelui este numită în fiecare an „ziua Învierii Domnului", chiar dacă, din perspectivă istorică, Hristos a înviat „numai o dată". Trupul istoric este numit pe drept cuvînt „adevăratul trup al lui Hristos", iar trupul euharistic, „Taina acestui trup adevărat". Astfel, era într-adevăr „o mare diferenţă" între cele două trupuri, ele „nefiind deloc la fel". Diferenţa era „tot atît de mare ca şi cea care există între o făgăduinţă şi lucrul care este făgăduit, între o imagine şi lucrul care corespunde acelei imagini, între aparenţă şi realitate". Totuşi, Ratramnus avertiza că „nu

Ratr. *Corp.* 50 (Brink 46)
Ratr. *Corp.* 8; 92 (Brink 35; 57)
Ratr. *Corp.* 37 (Brink 43-44)
Ratr. *Corp.* 57 (Brink 48)
Ratr. *Corp.* 69 (Brink 51)
Ratr. *Corp.* 72 (Brink 52)
Ratr. *Corp.* 89 (Brink 56)

trebuie să se creadă că în Taina Euharistiei credinciosul nu primeşte trupul şi sîngele Domnului"; prin „trup" şi „sînge" el înţelegea totuşi „forma" euharistică, nu realitatea istorică şi empirică.

Ratr. *Corp.* 101 (Brink 60)

Prin folosirea termenului „formă" pentru desemnarea trupului în Euharistie şi prin refuzul de a-l identifica în mod univoc cu trupul născut din Fecioara Maria, Ratramnus se înscria în lunga şi distinsa tradiţie augustiniană, în care conceptul „trupul lui Hristos" şi ideea de a-l „mînca" în actul euharistic făceau parte dintr-o modalitate mai largă şi mai „spirituală" de a vorbi şi a gîndi, care depăşea cu mult problema Euharistiei. Unul dintre contemporanii săi, Amalarius de Metz, a prezentat teoria potrivit căreia „trupul lui Hristos este triform... mai întîi, [trupul] sfînt şi neprihănit, luat din Fecioara Maria; în al doilea rînd, acela care păşeşte pe pămînt; iar în al treilea rînd, acela care zace în mormînt". Primul era reprezentat de ostie atunci cînd era înmuiată în potir, al doilea era reprezentat de ostie atunci cînd era mîncată de preot sau mireni, iar al treilea, de ostie atunci cînd era păstrată pe altar. Deşi această diferenţiere a stîrnit critici, din partea lui Paschasius Radbertus între alţii, totuşi Radbertus a fost nevoit să recunoască faptul că „trupul lui Hristos" putea să însemne Biserica sau Euharistia sau trupul născut din Fecioara Maria. Subliniind că „noi care sîntem trupul lui Hristos mîncăm trupul lui Hristos" (*ut nos qui sumus corpus Christi sumamus corpus Christi*), Gottschalk de Orbais făcea distincţia între un sens „natural" şi unul „special" al cuvîntului. Aşa cum era imposibil ca termenul „trup" să fie limitat la Euharistie, tot astfel şi „mîncarea" şi „băutura" puteau fi considerate ca făcînd referire mai întîi la credinţa însăşi şi abia apoi la Împărtăşanie. Iulian de Toledo, de pildă, interpretase cuvintele lui Iisus despre „mîncare" şi „băutură" în sensul că „noi spunem că bem sîngele lui Hristos nu numai în slujba euharistică, dar şi cînd îi primim cuvintele, în care este viaţă", iar predecesorul lui, Ildefonsus, spusese că „a mînca această mîncare şi a bea această băutură înseamnă a rămîne întru Hristos". Chiar şi Radbertus parafrazase aceste cuvinte ale lui Hristos într-un mod asemănător: „A mînca trupul Lui şi a bea sîngele Lui înseamnă să rămînem întru Hristos şi Hristos să rămînă întru noi". Acest fel de a vorbi putea să treacă repede de la identificarea explicită a Euharistiei cu „trupul lui Hristos", din care nu era îngăduit să cadă nici cea mai mică fărîmă de teama pedepsei,

Vezi vol. I, pp. 314-315

Amal. *Off.* 3.35.1-2 (*ST* 139:367-368)
Flor. *Amal.* 2.7 (*PL* 119:87)
Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:173)

Radb. *Corp.* 7 (*CCCM* 16:37-39)

Goth. *Corp.* (Lambot 327)

Goth. *Corp.* (Lambot 335)

In. 6,53-58

Iul. Tol. *Antikeim.* 1.16 (*PL* 96:602)

Ildef. *Cog. bapt.* 136 (*SPE* I:371)

Radb. *Corp.* 6 (*CCCM* 16:34)

la punerea „Euharistiei” pe aceeaşi treaptă cu propovăduirea Evangheliei.

Beat. *Elip.* 1.97 (*PL* 96:954)

Deşi limbajul „regulii credinţei”, aşa cum era interpretat de teologi, s-a aflat în multe privinţe de partea lui Ratramnus în cadrul disputei, pînă la urmă „regula rugăciunii” a fost cea care avea să „stabilească regula credinţei” în ceea ce priveşte doctrina euharistică; iar aceasta era de partea lui Radbertus. Nu ceea ce spuseseră Părinţii despre a mînca şi a bea trupul şi sîngele lui Hristos, ci ceea ce spuseseră ei despre jertfa liturgică va determina învăţătura Bisericii despre prezenţa lui Hristos în Euharistie. Extremele ciudate la care ajunsese Amalarius cu principiul său potrivit căruia nu era „nimic de prisos” în liturghie nu i-au împiedicat nici pe cei mai severi critici ai săi să adune din diferite surse mărturii în legătură cu momentele din ritualul liturgic. Ratramnus a găsit şi el justificare în liturghie pentru folosirea termenilor „făgăduinţă” şi „imagine”, ca şi pentru distincţia pe care o făcea între „aparenţă” şi „realitate” atunci cînd vorbea despre trupul şi sîngele lui Hristos în Euharistie. Cu toate acestea, regula rugăciunii se îndrepta în direcţie opusă. Pentru Radbertus, practica rugăciunii era o sursă autorizată de învăţătură nu numai despre doctrina rugăciunii, ci şi despre ceea ce „credem noi” şi ceea ce „mărturiseşte întreaga Biserică în fiecare neam”, ca de pildă în legătură cu Fecioara Maria. După ce invocă celebrarea zilnică a Euharistiei ca motiv pentru faptul că acordă atenţie semnificaţiei acesteia, Radbertus citează în continuare cuvintele canonului liturgic, care fuseseră deja citate de către Ambrozie: „Porunceşte ca aceste lucruri să fie purtate de mîinile îngerului Tău în sublimul Tău altar în prezenţa slavei Tale dumnezeieşti”. Dar dacă ceea ce era purtat era demn de un astfel de altar, „să ne gîndim dacă ceva trupesc poate fi mai sublim decît atunci cînd substanţa pîinii şi a vinului se preschimbă în trupul şi sîngele lui Hristos, aşa încît, după sfinţire, se crede că adevăratul trup şi sînge al lui Hristos este cu adevărat [prezent]”.

Vezi vol. I, p. 366

Amal. *Ord.* 36 (*ST* 138:348)

Flor. *Exp. miss.* 1.1 (*PL* 119:15-16)

Ratr. *Corp.* 85 (Brink 55-56)
Sacr. Gel. 173.983 (Mohlberg 151)

Ratr. *Corp.* 88 (Brink 56)
Sacr. Gel. 229.1231 (Mohlberg 189)

Radb. *Mat.* 4.6 (*PL* 120:292)

Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:170)

Radb. *Corp.* 2 (*CCCM* 16:20)
Ambr. *Sacr.* 4.27 (*SC* 25-II:116)

Sacr. Gel. 291.1558 (Mohlberg 240)

Radb. *Corp.* 8 (*CCCM* 16:41-43)

Aşa cum sugerează această referire la „altarul sublim” din cer, cel mai important aspect al Euharistiei era pentru Radbertus jertfa, în timp ce Ratramnus, chiar şi potrivit exegeţilor săi moderni, „nu făcea deosebirea... între realitatea sacramentală şi ceea ce am putea numi realitatea sacrificială” şi „cu siguranţă nega faptul că actul liturgic este o jertfă reală, adevărată”. Cînd în Epistola către Evrei se spunea că Hristos se adusese jertfă „o dată pentru

Gliozzo (1945) 114

Fahley (1951) 80

trebuie să se creadă că în Taina Euharistiei credinciosul nu primeşte trupul şi sîngele Domnului"; prin „trup" şi „sînge" el înţelegea totuşi „forma" euharistică, nu realitatea istorică şi empirică.

Ratr. *Corp.* 101 (Brink 60)

Prin folosirea termenului „formă" pentru desemnarea trupului în Euharistie şi prin refuzul de a-l identifica în mod univoc cu trupul născut din Fecioara Maria, Ratramnus se înscria în lunga şi distinsa tradiţie augustiniană, în care conceptul „trupul lui Hristos" şi ideea de a-l „mînca" în actul euharistic făceau parte dintr-o modalitate mai largă şi mai „spirituală" de a vorbi şi a gîndi, care depăşea cu mult problema Euharistiei. Unul dintre contemporanii săi, Amalarius de Metz, a prezentat teoria potrivit căreia „trupul lui Hristos este triform... mai întîi, [trupul] sfînt şi neprihănit, luat din Fecioara Maria; în al doilea rînd, acela care păşeşte pe pămînt; iar în al treilea rînd, acela care zace în mormînt". Primul era reprezentat de ostie atunci cînd era înmuiată în potir, al doilea era reprezentat de ostie atunci cînd era mîncată de preot sau mireni, iar al treilea, de ostie atunci cînd era păstrată pe altar. Deşi această diferenţiere a stîrnit critici, din partea lui Paschasius Radbertus între alţii, totuşi Radbertus a fost nevoit să recunoască faptul că „trupul lui Hristos" putea să însemne Biserica sau Euharistia sau trupul născut din Fecioara Maria. Subliniind că „noi care sîntem trupul lui Hristos mîncăm trupul lui Hristos" (*ut nos qui sumus corpus Christi sumamus corpus Christi*), Gottschalk de Orbais făcea distincţia între un sens „natural" şi unul „special" al cuvîntului. Aşa cum era imposibil ca termenul „trup" să fie limitat la Euharistie, tot astfel şi „mîncarea" şi „băutura" puteau fi considerate ca făcînd referire mai întîi la credinţa însăşi şi abia apoi la Împărtăşanie. Iulian de Toledo, de pildă, interpretase cuvintele lui Iisus despre „mîncare" şi „băutură" în sensul că „noi spunem că bem sîngele lui Hristos nu numai în slujba euharistică, dar şi cînd îi primim cuvintele, în care este viaţă", iar predecesorul lui, Ildefonsus, spusese că „a mînca această mîncare şi a bea această băutură înseamnă a rămîne întru Hristos". Chiar şi Radbertus parafrazase aceste cuvinte ale lui Hristos într-un mod asemănător: „A mînca trupul Lui şi a bea sîngele Lui înseamnă să rămînem întru Hristos şi Hristos să rămînă întru noi". Acest fel de a vorbi putea să treacă repede de la identificarea explicită a Euharistiei cu „trupul lui Hristos", din care nu era îngăduit să cadă nici cea mai mică fărîmă de teama pedepsei,

Vezi vol. I, pp. 314-315

Amal. *Off.* 3.35.1-2 (*ST* 139:367-368)

Flor. *Amal.* 2.7 (*PL* 119:87)

Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:173)

Radb. *Corp.* 7 (*CCCM* 16:37-39)

Goth. *Corp.* (Lambot 327)

Goth. *Corp.* (Lambot 335)

In. 6,53-58

Iul. Tol. *Antikeim.* 1.16 (*PL* 96:602)

Ildef. *Cog. bapt.* 136 (*SPE* I:371)

Radb. *Corp.* 6 (*CCCM* 16:34)

la punerea „Euharistiei" pe aceeaşi treaptă cu propovăduirea Evangheliei.

Beat. *Elip.* 1.97 (*PL* 96:954)

Deşi limbajul „regulii credinţei", aşa cum era interpretat de teologi, s-a aflat în multe privinţe de partea lui Ratramnus în cadrul disputei, pînă la urmă „regula rugăciunii" a fost cea care avea să „stabilească regula credinţei" în ceea ce priveşte doctrina euharistică; iar aceasta era de partea lui Radbertus. Nu ceea ce spuseseră Părinţii despre a mînca şi a bea trupul şi sîngele lui Hristos, ci

Vezi vol. I, p. 366

ceea ce spuseseră ei despre jertfa liturgică va determina învăţătura Bisericii despre prezenţa lui Hristos în Euharistie. Extremele ciudate la care ajunsese Amalarius cu principiul său potrivit căruia nu era „nimic de prisos"

Amal. *Ord.* 36 (*ST* 138:348)

în liturghie nu i-au împiedicat nici pe cei mai severi critici ai săi să adune din diferite surse mărturii în legătură cu

Flor. *Exp. miss.* 1.1 (*PL* 119:15-16)

momentele din ritualul liturgic. Ratramnus a găsit şi el

Ratr. *Corp.* 85 (Brink 55-56)
Sacr. Gel. 173.983 (Mohlberg 151)

justificare în liturghie pentru folosirea termenilor „făgăduinţă" şi „imagine", ca şi pentru distincţia pe care o făcea

Ratr. *Corp.* 88 (Brink 56)
Sacr. Gel. 229.1231 (Mohlberg 189)

între „aparenţă" şi „realitate" atunci cînd vorbea despre trupul şi sîngele lui Hristos în Euharistie. Cu toate acestea, regula rugăciunii se îndrepta în direcţie opusă. Pentru Radbertus, practica rugăciunii era o sursă autorizată de

Radb. *Mat.* 4.6 (*PL* 120:292)

învăţătură nu numai despre doctrina rugăciunii, ci şi despre ceea ce „credem noi" şi ceea ce „mărturiseşte întreaga

Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16:170)

Biserică în fiecare neam", ca de pildă în legătură cu Fecioara Maria. După ce invocă celebrarea zilnică a Euharistiei ca motiv pentru faptul că acordă atenţie semnificaţiei acesteia, Radbertus citează în continuare cuvintele canonului

Radb. *Corp.* 2 (*CCCM* 16:20)
Ambr. *Sacr.* 4.27 (*SC* 25-II:116)

liturgic, care fuseseră deja citate de către Ambrozie: „Porunceşte ca aceste lucruri să fie purtate de mîinile îngerului Tău în sublimul Tău altar în prezenţa slavei

Sacr. Gel. 291.1558 (Mohlberg 240)

Tale dumnezeieşti". Dar dacă ceea ce era purtat era demn de un astfel de altar, „să ne gîndim dacă ceva trupesc poate fi mai sublim decît atunci cînd substanţa pîinii şi a vinului se preschimbă în trupul şi sîngele lui Hristos, aşa încît, după sfinţire, se crede că adevăratul trup şi sînge al

Radb. *Corp.* 8 (*CCCM* 16:41-43)

lui Hristos este cu adevărat [prezent]".

Aşa cum sugerează această referire la „altarul sublim" din cer, cel mai important aspect al Euharistiei era pentru Radbertus jertfa, în timp ce Ratramnus, chiar şi potrivit exegeţilor săi moderni, „nu făcea deosebirea... între realitatea sacramentală şi ceea ce am putea numi realitatea

Gliozzo (1945) 114

sacrificială" şi „cu siguranţă nega faptul că actul liturgic

Fahley (1951) 80

este o jertfă reală, adevărată". Cînd în Epistola către Evrei se spunea că Hristos se adusese jertfă „o dată pentru

Evr. 7,27; 9,26
Ratr. *Corp.* 39 (Brink 44); Goth. *Corp.* (Lambot 332)

totdeauna", aceasta dovedea că „ce a făcut o dată pentru totdeauna nu repetă zilnic". Făcînd aluzie la aceleași pasaje, Radbertus afirma că, „deși Hristos, după ce a pătimit o dată pentru totdeauna în trup, a mîntuit lumea o dată pentru totdeauna prin una și aceeași suferință întru moarte, această jertfă este totuși repetată zilnic". Căci de vreme ce păcatul se săvîrșește zilnic, trebuie să fie o jertfă zilnică pentru păcat. Într-un alt context, el sugera că dacă „pîinea cea de toate zilele" din Rugăciunea Domnească se referă la „trupul lui Hristos" din Euharistie, aceasta nu putea să însemne că „îl mîncăm în toate zilele", ci că „este jertfit în toate zilele". În predicile adresate credincioșilor, participarea la jertfa euharistică era recomandată cu mai multă stăruință decît primirea Împărtășaniei. În mod similar, interpretarea Euharistiei ca jertfă era mult mai adînc înrădăcinată în Biserică decît ideea prezenței reale – atît de adînc încît „chiar dacă nu ar fi amintită nicăieri în vechile Scripturi, autoritatea Bisericii universale, care este evidentă în această practică, nu trebuie trecută cu vederea". Beda era încrezător în faptul că „jertfa" liturgică le era de folos celor adormiți întru Domnul, că Hristos „ridică în toate zilele păcatele lumii" pentru cei vii în jertfa euharistică și că prin urmare „Domnul a adus Tatălui jertfa trupului și sîngelui Său, iar nouă ne-a poruncit să aducem jertfa noastră de pîine și vin". În cadrul controversei iconoclaste răsăritene din același veac, jertfa Euharistiei fusese o dovadă a realității trupului lui Hristos. Acum în Apus era necesar să se determine implicațiile jertfei pentru doctrina prezenței reale, „așa încît", după cum spusese Isidor de Sevilla, „jertfa care i se aduce lui Dumnezeu, sfințită de Duh, să se potrivească trupului și sîngelui lui Hristos".

Radb. *Corp.* 9 (*CCCM* 16:52-53)
Mat. 6,11
Radb. *Mat.* 4.6 (*PL* 120:291)
Prim. *Scar.* 23; 25 (Jecker 56-57; 58)
Iul. Tol. *Prog. fut.* (*PL* 96:476)
Bed. *H.e.* 4.22 (Plummer 252); Bed. *Ep. Eg.* 17 (Plummer 422)
In. 1,29
Bed. *Hom.* 1.15 (*CCSL* 122:105-106)
Bed. *E. et N.* 2 (*CCSL* 119A:329); Bed. *Tabern.* 2 (*CCSL* 119A:48)
Vezi vol. II, pp. 160-161
Isid. Sev. *Eccl. off.* 1.15.3 (*PL* 83:753)

Totuși, mai rămîneau încă multe lucruri nerezolvate. Pentru a formula cît mai limpede doctrina prezenței ar fi fost nevoie de concepte și termeni mult mai adecvați decît cei care existau în secolul al IX-lea. Iar această clarificare nu se putea face pînă cînd doctrina Euharistiei nu era inclusă în contextul unui întreg sistem sacramental, în cadrul căruia să-și ocupe un loc bine definit. Ambele cerințe reflectau starea confuză a înseși sintezei augustiniene, așa cum o dovedea invocarea lui Augustin și a lui Ambrozie de către ambele părți. Cînd conflictul a fost reluat în secolul al XI-lea, erau uitate unele teme și chiar și unele nume care s-au aflat în miezul disputei din secolul al IX-lea. Tratatul lui Ratramnus avea să iasă din uitare chiar mai

Vezi *infra*, pp. 211-212

tîrziu, cînd a devenit „un fel de portdrapel pe tema doctrinei euharistice" în timpul controverselor legate de Reformă din veacul al XVI-lea.

Brink (1954) 64

Suveranitatea harului

În privinţa nici unei alte doctrine creştine nu a fost sinteza augustiniană moştenită de secolul al IX-lea atît de ambiguă, iar controversa teologică atît de aprinsă, ca în cazul predestinării. A fost „cea mai vie controversă a secolului al IX-lea". Ceea ce stînjenea în legătură cu viziunea lui Augustin despre prezenţa reală în Euharistie era caracterul ei vag; ceea ce stînjenea în legătură cu viziunea lui Augustin despre predestinare era caracterul ei limpede. Controversele pe marginea concepţiei augustiniene despre predestinare din ultimii ani ai vieţii lui Augustin şi din veacul care a urmat morţii sale conduseseră, în cadrul Sinodului de la Arausio şi în gîndirea principalului purtător de cuvînt al acestui sinod, Caesarius din Arles, la o atitudine care promova învăţătura esenţială a lui Augustin în legătură cu harul, dar condamna teoria lui asupra predestinării la pedeapsă. Această combinaţie a fost definită drept augustinism normativ, iar autoritatea lui Caesarius şi a Sinodului de la Arausio a fost atît de bine stabilită încît toţi diferiţii combatanţi în controversa pe tema predestinării din secolul al IX-lea au fost nevoiţi să o recunoască. Dar era inevitabil, într-o epocă în care scrierile Părinţilor erau copiate şi studiate cu mai multă rîvnă decît în oricare dintre veacurile precedente, ca cineva să descopere în lucrările lui Augustin, pe lîngă accentul obişnuit asupra importanţei harului, şi o acceptare mai puţin frecventă, dar totuşi de netăgăduit, a corolarului acestei concepţii, şi anume că Dumnezeu acţiona „pentru osîndirea celor pe care i-a predestinat pe drept pedepsei şi pentru mîntuirea celor pe care i-a predestinat pe drept harului".

Vezi vol. I, pp. 307-308

Cappuyns (1964) 102

Vezi vol. I, pp. 328-339

Vezi vol. I, pp. 336-338
Hinc. R. *Praed.* 12; 22 (*PL* 125:120; 197-201); Flor. *Tr. ep.* 13 (*PL* 121:1010); Flor. *Ver.* 3 (*PL* 121:1090); Flor. *Jud.* 56 (*PL* 116:182); Goth. *Praed.* 7 (Lambot 189); Amul. *Ep.* 2 (*MGH Ep.* 5:378)

Prud. Tr. *Praed.* 2; 12 (*PL* 115:1032; 1171-1172)

Aug. *Enchir.* 26.100 (*CCSL* 46:103)

Această descoperire era opera acelor „construcţionişti severi din rîndul augustinienilor", mai precis a lui Gottschalk de Orbais. Adversarul lui de moarte, Hincmar de Reims, îi combătea pe „aceşti apărători moderni ai predestinării", argumentînd că „nu sînt nici măcar zece la număr", deşi la scurt timp după aceea a fost nevoit să admită că „Gottschalk... are, după cît se pare, mulţi susţinători". Unul dintre aceştia era Ratramnus; Servatus Lupus, abate de Ferrières, a sărit şi el în sprijinul lui Gottschalk

Amann (1937) 320
Ann. Bert. 849 (*MGH Scrip. Ger.* 31:36-37); Rab. *Ep.* 22 (*MGH Ep.* 5:428)

Hinc. R. *Praed.* 34 (*PL* 125:353)
Hinc. R. *Ep.* 188 (*MGH Ep.* 8:196)
Rab. *Ep.* 43 (*MGH Ep.* 5:488)

atacîndu-i pe cei pe care îi numea cu sarcasm „anumite lumini strălucite", referindu-se la Hincmar, Raban Maurul şi grupul lor; iar Florus de Lyon, unul dintre cei mai de seamă învăţaţi ai vremii, scriind în numele Bisericii din Lyon, a încercat să facă deosebirea între eşecurile personale ale lui Gottschalk şi „adevărul divin" pe care acesta îl rostise. Luînd în considerare unele dintre aceste distincţii, reformulate ulterior de un istoric al mişcării, putem să ne întoarcem atenţia spre „problema doctrinei în sine". Aceste teme au fost identificate în mod diferit de către diverşii participanţi la dezbatere; dar Hincmar, Florus şi Servatus Lupus, deşi se aflau pe poziţii adverse, au prezentat trei teme ca fiind fundamentale, chiar dacă fiecare în altă ordine. Cele trei teme erau, în ordinea prezentată de Servatus Lupus: liberul arbitru, predestinarea şi mîntuirea.

În centrul sintezei augustiniene se afla principiul universal acceptat potrivit căruia „se cuvine să credem atît în harul lui Dumnezeu, cît şi în liberul arbitru al omului", nici unul fără celălalt. Dar Gottschalk, potrivit lui Hincmar, „amestecă harul şi liberul arbitru" şi „propovăduieşte doctrina harului fără să vorbească despre doctrina liberului arbitru, aşa încît, sub pretextul evlaviei, el predică o curată nepăsare... şi duce la o mulţumire de sine dăunătoare". Hincmar, la rîndul lui, potrivit lui Gottschalk, dăduse „întîietate naturii în dauna harului". Dar „nimeni cu judecată sănătoasă nu poate spune că natura este în vreun fel mai mare decît harul, de vreme ce harul este Dumnezeu" însuşi. În timp ce Hincmar punea accent pe faptul că Dumnezeu conferise liber arbitru îngerilor (ca şi oamenilor), fiindcă altfel ei ar fi fost mai curînd „asemenea pietrelor" decît „asemenea lui Dumnezeu", Gottschalk susţinea că „orice făptură înzestrată cu raţiune, nu numai omul, ci şi îngerii, trebuie concepută ca avînd veşnic nevoie de harul divin ca să fie bineplăcută lui Dumnezeu". Cînd Conciliul de la Quiercy din 853, condus de Hincmar, a afirmat că „Dumnezeu Atotputernicul l-a zidit vrednic, fără păcat şi l-a înzestrat cu liber arbitru", Florus a obiectat faţă de această afirmare a liberului arbitru care era „complet lipsită de orice referire la harul lui Dumnezeu". Iar atunci cînd acelaşi sinod decreta în continuare că „în virtutea preştiinţei Sale, bunul şi dreptul Dumnezeu i-a ales de pe calea pierzaniei pe cei pe care prin har i-a predestinat vieţii", Florus a considerat din nou această definiţie ca fiind nepotrivită, întrucît ignora rolul primordial al harului în alegere şi părea că prezintă harul drept

Sev. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:639)

Flor. *Tr. ep.* pr. (*PL* 121:985-986); Flor. *Ver.* 2 (*PL* 121:1085)

Flor. *Tr. ep.* 10 (*PL* 121:1004-1005)

Mauguin (1650) 2: 42-43

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 261); Flor. *Tr. ep.* 1 (*PL* 121:987-989); Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:644-645)

Alc. *Trin.* 2.8 (*PL* 101:28); Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:64); Scot. Er. *Praed.* 4.3 (*PL* 122:371)

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 292; 261)

Goth. *Praed.* 7.3 (Lambot 181)

Goth. *Pread.* 7.8 (Lambot 185)

Hinc. R. *Perv.* (*PL* 126:122)

Goth. *Pread.* 13 (Lambot 234)

CCar. (853) *Cap.* 1 (Mansi 14:920)

Flor. *Ver.* 3 (*PL* 121:1087)

CCar. (853) *Cap.* 1 (Mansi 14:920)

o consecinţă a preştiinţei divine; dar „alegerea era numai prin har", indiferent de orice merit ulterior al omului. Asemenea concepţii despre liberul arbitru şi merit ameninţau să „facă de prisos darul harului divin". Nimeni nu nega, desigur, nevoia de har; dar pare evident că Hincmar, chiar şi atunci cînd preaslăvea harul, punea accentul pe funcţia lui auxiliară în relaţie cu liberul arbitru, în vreme ce adepţii predestinării puneau accentul pe întîietatea harului ca iniţiativă divină pentru începutul credinţei şi mîntuirii. Acest accent pus pe har, susţineau ei, fusese tema centrală a teologiei lui Augustin.

Tot pe baza unui pasaj din Augustin, în care liberul arbitru fără har era comparat cu un ochi orb, Gottschalk îi nega liberului arbitru orice capacitate de a face ceva bun în lipsa harului lui Dumnezeu. Fără har, spusese Augustin, libertatea nu era cu adevărat libertate, ci răzvrătire, iar Gottschalk era de aceeaşi părere. Numai după primirea harului lui Hristos şi prin aducerea la viaţă de către acesta primea omul cu adevărat liberul arbitru. De aici, Gottschalk a tras concluzia că „nici unul dintre noi nu este în stare să folosească liberul arbitru spre a face bine, ci numai spre a face rău". Această speculaţie li s-a părut exagerată chiar şi susţinătorilor lui. Era esenţial să nu se nege liberul arbitru, ca nu cumva o astfel de negare să ofere o scuză necredincioşilor. „Printr-un fel de bine natural" o fiinţă umană putea fi capabilă de „anumite fapte bune şi anumite virtuţi". De aceea, „toţi oamenii, chiar şi cei care sînt străini de Hristos, au liber arbitru", adică, „o minte înzestrată cu raţiune şi inteligenţă prin care pot judeca şi face deosebirea... între bine şi rău". Acest lucru le permitea să facă anumite fapte care erau benefice şi corecte din punct de vedere social. Dacă nu făceau aceste fapte puteau fi traşi la răspundere, ceea ce presupunea existenţa liberului arbitru. Dar dacă liberul arbitru se referea la ceea ce avusese omul înainte de cădere, şi anume putinţa de a-i fi credincios lui Dumnezeu din proprie voinţă, acel liber arbitru era mort. Liberul arbitru al omului după cădere „este suficient pentru a-i da acestuia putinţa de a face rău". Adam se născuse cu un liber arbitru care era un dar al harului, dar cea mai importantă doctrină augustiniană spunea că „noi nu ne-am născut în starea în care a fost creat Adam, ci ca păcătoşi la origine" şi, prin urmare, lipsiţi de acel liber arbitru pe care îl primise Adam. Aceasta nu însemna o pierdere a naturii umane în sine, ci a „binelui naturii". Într-o serie

Flor. *Ver.* 3 (*PL* 121 : 1091)

Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119: 637)

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 294)

Goth. *Praed.* 13 (Lambot 234) Flor. *Ver.* 12 (*PL* 121: 1115); Prud. *Tr. Hinc. et Pard.* (*PL* 115: 1010)

Flor. *Quaest.* (*PL* 121: 1075)

Aug. *Nat. et grat.* 26.29 (*CSEL* 60: 255)

Goth. *Răsp.* 6 (Lambot 153)

Aug. *Ep.* 157.3.16 (*CSEL* 44: 465)

Goth. *Răsp.* 6 (Lambot 148)

Goth. *Praed.* 15 (Lambot 242)

Apud Flor. *Tr. ep.* 21 (*PL* 121: 1022-1023)

Flor. *Tr. ep.* 24 (*PL* 121: 1029)

Flor. *Ver.* 10 (*PL* 121 : 1112)

Flor. *Tr. ep.* 22 (*PL* 121 : 1025)

Flor. *Ver.* 11 (*PL* 121: 1112)

Flor. *Tr. ep.* 38 (*PL* 121: 1050); Serv. Lup. *Ep. Add.* 4 (*MGH Ep.* 6 : 112)

Flor. *Praed.* (*PL* 119: 100); Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119: 630-631)

Flor. *Ver.* 3 (*PL* 121 : 1091); Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119: 627)

Serv. Lup. *Ep. Add.* 3 (*MGH Ep.* 6: 110)

Flor. *Tr. ep.* 21 (*PL* 119: 1024); Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119: 638)

de cinci teze, Florus a încercat să lămurească această problemă arătînd în ce fel „Sfinţii Părinţi nu tăgăduiesc că liberul arbitru este prezent în om". Hincmar descria liberul arbitru după cădere ca fiind mai degrabă „leneş şi slab în ceea ce priveşte binele", dar nicidecum mort; şi, deşi afirma că oamenii au „afecţiunea prizonieră fără harul lui Hristos", ceea ce vroia el să spună prin aceasta a fost lămurit cu ocazia Conciliului de la Quiercy, care a pus semnul egalităţii între liberul arbitru pierdut în Adam şi liberul arbitru cîştigat în Hristos, de unde rezulta, după cum sublinia Hincmar, că se pierduse doar „acest liber arbitru, şi nici un altul".

Altminteri, susţinea Hincmar, s-ar anula nu numai responsabilitatea umană, dar şi justiţia divină. Dacă „aceşti susţinători moderni ai predestinării" ar avea dreptate, atunci ar însemna că „necesitatea mîntuirii este impusă celor care sînt mîntuiţi, iar necesitatea osîndirii este impusă celor care pier". Gottschalk considera că Dumnezeu „îl constrînge pe orice om" în aşa fel încît este „în zadar" ca el, prin liberul său arbitru, să mai facă vreo faptă personală pentru mîntuire. Combătîndu-l pe Hincmar, Servatus Lupus obiecta faţă de insinuarea potrivit căreia „adevărul doctrinei predestinării impune o necesitate fatalistă... excluzînd libertatea voinţei". Augustin respinsese orice insinuare de acest fel. Ratramnus, care spusese că voia lui Dumnezeu lucrează în inimile oamenilor ca să producă în ele „mişcarea voinţei" pe care o doreşte El, îşi exprima surprinderea că „unii oameni" au tras concluzia că acest lucru are loc „printr-un fel de necesitate şi că această necesitate nu poate fi schimbată sub nici un chip". Dar „predestinarea [lui Dumnezeu] nu constrînge pe nimeni". Ce semnificaţie aveau atunci cuvintele lui Hristos din pasajul evanghelic citat de Gottschalk, „Iar Eu, cînd Mă voi înălţa de pe pămînt, îi voi trage pe toţi la Mine"? Acest act de „a trage" punea impulsul acţiunii umane pe seama lui Dumnezeu, aşa încît „noi mergem pe un drum care aduce roade mîntuirii noastre atunci cînd sîntem traşi de Dumnezeu". Iar cînd Hristos a spus, „Nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-l va trage Tatăl, Care M-a trimis", aceasta trebuia înţeles în sensul că „El trage, nu prin necesitate, ci prin dragostea şi binevoirea lui minunată". Acesta nu era fatalism, căci „nu numai că [oamenii] ar fi putut fi altfel, dar au şi fost". În sprijinul acestei idei se putea prezenta cazul lui Iuda, aşa cum făcuse Augustin, însă se acorda mai multă atenţie lui Faraon, a cărui

Flor. *Ver.* 10 (*PL* 121:1111)
Hinc. R. *Praed.* 23 (*PL* 125:209)
Hinc. R *Praed.* 21 (*PL* 125:194)
CCar. (853) *Cap.* 2 (Mansi 14:921)
Hinc. R. *Praed.* 21 (*PL* 125:194)
Hinc. R. *Praed.* 26 (*PL* 125:270)
Rab. *Ep.* 42 (*MGH Ep.* 5:481)
Serv. Lup. *Ep. Add.* 3 (*MGH Ep.* 6:110)
Serv. Lup. *Ep. Add.* 4 (*MGH Ep.* 6:112)
Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:69)
Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:54)
Goth. *Praed.* 8 (Lambot 199)
In 12,32
Goth. *Praed.* 13 (Lambot 232)
In. 6,44
Amul. *Grat.* (*PL* 116:101)
Amul *Grat.* (*PL* 116:100)
Flor. *Ver.* 6 (*PL* 121:1096); Flor. *Scot. Er.* 13 (*PL* 119:178-183)
Vezi vol. I, p. 332

Ambr. Aut. *Apoc.* 5; 7 (*CCCM* 27:411; 573) Ieş. 9,12

Rom. 9,21 (Vulg.) Ps. Ier. *Indur.*, *apud* Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 280) Hinc. R. *Praed.* 3.1 (*PL* 125:74); Hinc. R. *Ep.* 37b (*MGH Ep.* 8: 19)

Flor. *Tr. ep.* 39 (*PL* 121:1053) *Apud* Rab. *Ep.* 44 (*MGH Ep.* 5:493)

inimă fusese învîrtoşată de Dumnezeu. Se pare că a existat un tratat, pierdut încă de pe atunci, purtînd semnătura lui Ieronim şi intitulat *Despre învîrtoşarea inimii lui Faraon.* Acolo se spunea că „orice vas se face vas vrednic sau nevrednic prin libertatea voinţei în armonie cu raţiunea cu care am fost creaţi". Hincmar a susţinut în repetate rînduri autenticitatea tratatului; dar Florus nu era dispus să-i recunoască autoritatea în absenţa manuscrisului, în vreme ce Ratramnus contesta că ar fi fost vorba de o lucrare autentică a lui Ieronim.

Rom. 9,18

Serv. Lup. *Ep. Add.* 3 (*MGH Ep.* 6: 110)

Goth. *Praed.* 14 (Lambot 239)

Bonif. *Serm.* 2.1 (*PL* 89:846); Iul. Tol. *Naum.* 38 (*PL* 96:723)

Flor. *Ver.* 6 (*PL* 121:1096)

Ratr. *Praed.* 1 (*PL* 121:15)

CCar. (853) *Cap.* 1 (Mansi 14:920); Hinc. R. *Praed.* 16 (*PL* 125:130)

Goth. *Conf. brev.* (Lambot 54) Goth. *Conf. prol.* (Lambot 70)

Flor. *Tr. ep.* 24 (*PL* 121:1028) Flor. *Tr. ep.* 28 (*PL* 121:1034) Prud. Tr. *Praed.* epil. (*PL* 115:1349-1350)

Goth. *Conf. prol.* (Lambot 68)

Totuşi, era greu să fie evitate cuvintele apostolului care spuneau că Dumnezeu „pe cine voieşte îl miluieşte, iar pe cine voieşte îl împietreşte", care păreau să însemne că atît cei pe care Dumnezeu îi împietreşte, cît şi cei pe care îi miluieşte sînt predestinaţi condiţiei lor finale. Orice altă interpretare conducea, potrivit lui Gottschalk, la o negare a harului şi a omnipotenţei lui Dumnezeu. Deşi termenul „predestinare" fusese uneori greşit folosit ca sinonim pentru „providenţă", el se referea aici la „ceea ce a fost predeterminat, decretat, prestabilit, orînduit", aşa încît „predestinarea actelor lui Dumnezeu este împlinirea sfatului său veşnic". Deşi se aflau în dispută cu autorii acestei definiţii, întrebîndu-se dacă predestinarea este simplă sau dublă, Hincmar şi susţinătorii lui erau de acord cu definiţia în sine. Atunci cînd îşi prezenta doctrina predestinării, Gottschalk considera că mărturiseşte credinţa catolică şi că nu el era eretic, ci adversarii lui. Vorbind pentru Biserica din Lyon, Florus consimţea că doctrina lui Gottschalk era cea cu adevărat catolică şi că doctrina lui Hincmar „este foarte limpede împotriva credinţei". Prudentius enumera o mulţime de Părinţi ortodocşi care susţineau dubla predestinare. Gottschalk a încercat să-şi argumenteze teoria privind „dubla predestinare" pornind de la doctrina lui asupra „întreitei dumnezeiri", dar la baza acestei teorii se aflau alte aspecte ale doctrinei sale despre Dumnezeu, şi în special doctrina lui despre imutabilitatea divină.

Goth. *Conf. brev.* (Lambot 52)

Goth. *Div.* 6 (Lambot 308-309); Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:623-624)

„Cred şi mărturisesc că Dumnezeu, omnipotent şi neschimbător, a ştiut dinainte şi a predestinat": aşa îşi începea Gottschalk o mărturisire de credinţă. Iar în încheierea altei mărturisiri de credinţă el preamărea transcendenţa lui Dumnezeu mai presus de timp şi de orice schimbare. Dacă Dumnezeu nu ar fi orînduit dinainte damnarea diavolilor şi a celor păcătoşi, ei nu ar putea fi osîndiţi; căci „dacă El ar face ceva ce nu a fost predestinat, înseamnă

Goth. *Rásp.* 7 (Lambot 157); Goth. *Conf. prol.* (Lambot 56)

că ar trebui să se schimbe", ceea ce era o blasfemie. Nu se putea vorbi în cazul lui Dumnezeu de nici o nouă hotărîre

Flor. *Tr. ep.* 2 (*PL* 121:989); Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:71)

şi, prin urmare, de nici o nouă judecată; de aceea, judecata lui era predestinată. Cuvintele Noului Testament, „la Care

Iac. 1,17

nu este schimbare sau umbră de mutare" excludeau posi-

Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:70); Goth. *Conf. prol.* (Lambot 59)

bilitatea ca Dumnezeu să fi orînduit iadul de-abia după căderea diavolului. Cu ajutorul acestui text din Noul Testament puteau fi explicate şi unele pasaje din Vechiul Testament în care se spunea că Dumnezeu „şi-a schimbat voia": „nu că prin asprimea lui dreaptă a hotărît să-şi

Flor. *Quaest.* (*PL* 121:1072)

domolească [judecata]". Astfel de pasaje nu erau dovezi ale mutabilităţii divine, ci o acomodare la mutabilitatea

Flor. *Tr. ep.* 2 (*PL* 121:992)

umană. Căci atunci cînd Scriptura spunea că Dumnezeu

Evr. 6,13-18

„S-a jurat pe Sine însuşi", acest jurămînt nu era „altceva decît veşnica şi neschimbătoarea predestinare a hotărîrii

Flor. *Ver.* 6 (*PL* 121:1094)

nestrămutate a lui Dumnezeu". La fel ca în cazul contro-

Vezi vol. I, pp. 242-245

verselor hristologice din sînul Bisericii primare, şi aici ambele părţi afirmau fără echivoc firea absolută şi neschimbătoare a lui Dumnezeu – Hincmar îşi începea şi el o mărturisire de credinţă cu această afirmaţie –, însă adepţii predestinării au fost cei care şi-au întemeiat doctrina

Hinc. R. *Perv.* (*PL* 126:122)

pe această afirmaţie.

Doctrina lui Hincmar cu privire la predestinare se baza mai degrabă pe distincţia dintre predestinare şi preştiinţă: „Dacă [Gottschalk] ar fi avut ştiinţa şi dorinţa să facă deosebirea între preştiinţă şi predestinare pe baza învăţăturilor Sfintei Scripturi şi ale Părinţilor Bisericii, cu sigu-

Hinc. R. *Ep.* 37a (*MGH Ep.* 8:14)
Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 269-270)

ranţă nu ar mai fi greşit". Dumnezeu a ştiut dinainte că „unii, prin libertatea voinţei sprijinită de har, vor fi buni", iar pe aceştia i-a predestinat mîntuirii; Dumnezeu a ştiut dinainte că alţii vor rămîne în starea lor de păcat, dar

Hinc. R. *Praed.* 19 (*PL* 125:172-73); Radb. *Mat.* 2.1 (*PL* 120:112-115); Rup. *Div. off.* 3.14 (*CCCM* 7:85)

aceştia „nu erau predestinaţi să fie păcătoşi... sau să rămînă în fărădelege". Prin urmare, trebuie făcută deosebirea între preştiinţă şi predestinare. La baza acestei deosebiri se afla un tratat pseudo-augustinian din secolul al VI-lea, *Împotriva pelagienilor şi celestinilor*, în care se spunea: „Nu tot ce [Dumnezeu] a ştiut dinainte a şi predestinat.

Ps. Aug. *Hypomn.* 6.2 (*PL* 45:1657)

Ceea ce este rău El doar a ştiut dinainte, dar ceea ce este bun a ştiut dinainte şi a predestinat". Citind acest tratat drept „cartea Sfîntului Augustin despre predestinare",

Hinc. R. *Ep.* 37b (*MGH Ep.* 8:17-18) Goth. *Rásp.* 6 (Lambot 151); Goth. *Redempt.* (Lambot 279)
Prud. Tr. *Praed.* 14 (*PL* 115:1200); *Apud* Rab. *Ep.* 43 (*MGH Ep.* 5:489); *Apud* Hinc. R. *Praed.* 1 (*PL* 125:73)

Hincmar îl acuza pe Gottschalk de faptul că interpretase greşit teoria lui Augustin. Se pare că Gottschalk însuşi nu a ezitat să-i atribuie această lucrare lui Augustin, însă au fost alţii care au contestat că Augustin ar fi fost autorul ei. Întrucît nu era menţionat în catalogul scrierilor

augustiniene discutate în *Revizuiri* şi pe baza unei atente comparaţii cu stilul literar şi conţinutul teologic al lucrărilor autentice, Florus de Lyon a demonstrat că acel tratat nu putea să fi fost scris de Augustin.

Flor. *Tr. ep.* 35 (*PL* 121:1044-1047); Flor. *Ver.* 9 (*PL* 121:1108-1109); Flor. *Scot. Er.* 18 (*PL* 119:238)

Motivul pentru care Hincmar insista asupra acestei deosebiri între preştiinţă şi predestinare era, potrivit oponenţilor săi, acela că „el nu vrea ca predestinarea să fie înţeleasă decît cu referire la cei aleşi, iar preştiinţa cu referire la cei osîndiţi". Ei înşişi foloseau această deosebire atunci cînd, la rîndul lor, îi acuzau pe unii dintre adversarii lui Gottschalk de faptul că făceau confuzie între preştiinţă şi predestinare şi cînd identificau preştiinţa lui Dumnezeu cu privire la păcat drept fundament pentru predestinarea la osîndă; dar, respectînd concepţia teologilor din trecut, ei nu considerau preştiinţa lui Dumnezeu în legătură cu meritul omului drept fundament pentru predestinarea la mîntuire, căci aceasta se dobîndea prin har. Adevărul este că nu se putea vorbi despre „preştiinţă" în cazul lui Dumnezeu, unde nu există nici înainte, nici după şi, prin urmare, nici un „interval" de timp între preştiinţă şi predestinare, după cum recunoştea de altfel şi Hincmar. În cea mai atentă şi mai completă analiză a preştiinţei şi predestinării făcută vreodată de un participant la controversă, Florus stabilea „şapte reguli ale credinţei": „Preştiinţa şi predestinarea [lui Dumnezeu] sînt eterne şi neschimbătoare"; „Nu există nimic... în faptele lui Dumnezeu ... pe care El însuşi ... să nu-l fi ştiut dinainte şi să nu-l fi orînduit cu nestrămutare"; „În lucrările Atotputernicului Dumnezeu nu există unele care sînt ştiute dinainte şi altele care sînt predestinate"; „Lucrările bune aparţin făpturii create în măsura în care ele sînt cu totul... lucrările Creatorului, dar lucrările rele ale aceleiaşi făpturi create... se poate spune că sînt ştiute dinainte de Dumnezeu, dar nu predestinate"; „Prin preştiinţă şi predestinare Dumnezeu ... nu impune necesitatea nimănui"; „Oriunde apare [în Scriptură, deşi nu sînt folosite cuvintele ca atare] ideea preştiinţei şi a predestinării, ea se referă chiar la preştiinţă şi la predestinare"; „Credem că nici unul dintre cei aleşi nu poate pieri şi susţinem că nici unul dintre cei osîndiţi nu poate fi mîntuit vreodată".

Flor. *Tr. ep.* 34 (*PL* 121:1043)

Prud. Tr. *Praed.* 10 (*PL* 115:1126)
Goth. *Conf. prol.* (Lambot 61); Flor. *Praed.* (*PL* 119:98) Iul. Tol. *Antikeim.* 1.100 (*PL* 96:645)

Amul. *Grat.* (*PL* 116:102)
Goth. *Praed.* 24.1 (Lambot 339)

Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:76); Prud. Tr. *Praed.* 10 (*PL* 115:1135-1139) Hinc. R. *Praed.* 19 (*PL* 125:171)

Flor. *Tr. ep.* 1 (*PL* 121:989)

Flor. *Tr. ep.* 2 (*PL* 121:989)

Flor. *Tr. ep.* 3 (*PL* 121:993); Flor. *Scot. Er.* 17 (*PL* 119:216)

Flor. *Tr. ep.* 3 (*PL* 121:994)

Flor. *Tr. ep.* 3 (*PL* 121:994-995); Flor. *Scot. Er.* 2 (*PL* 119:121)

Flor. *Tr. ep.* 4 (*PL* 121:995); Flor. *Scot. Er.* 3 (*PL* 119:169)
Flor. *Tr. ep.* 46 (*PL* 121:1064); Flor. *Scot. Er.* 11 (*PL* 119:169) Flor. *Tr. ep.* 5 (*PL* 121:997)

Flor. *Tr. ep.* 6 (*PL* 121:998)

Posibilele consecinţe ale obturării deosebirii dintre preştiinţă şi predestinare erau evidente atunci cînd, de pildă, Ratramnus scria: „Nimic din ceea ce se întîmplă oamenilor în această lume nu are loc mai presus de hotărîrea tainică a Atotputernicului Dumnezeu. Căci Dumnezeu,

ştiind dinainte toate lucrurile care vor urma, a hotărît mai înainte de toţi vecii cum se vor desfăşura ele de-a lungul veacurilor". Era uşor ca o astfel de doctrină a omnipotenţei divine să se transforme într-un determinism categoric, potrivit căruia Dumnezeu a făcut toate lucrurile, bune sau rele. Elementul-cheie al acestei interpretări era pasajul biblic: „El a făcut lucrurile ce vor să fie". Îl citase Augustin atunci cînd încercase să explice predestinarea şi apărea în toate scrierile adepţilor predestinării. Gottschalk îl folosea ca argument în detaliata lui mărturisire de credinţă; Ratramnus îl interpreta în sensul că „lucrurile ce vor fi făcute de Dumnezeu de-a lungul timpului au fost deja făcute în planul predestinării [sale]", aşa încît „cei pe care urmează să îi osîndească i-a osîndit deja prin predestinare"; Prudentius parafraza această idee spunînd că Dumnezeu „a creat, a orînduit, a hotărît, a binevoit, a destinat şi a predestinat" toate lucrările sale; pe baza acestor cuvinte, Servatus Lupus susţinea că, pentru Dumnezeu, „predestinat" şi „împlinit" sînt identice, dat fiind că ceea ce Dumnezeu a hotărît nu putea fi schimbat; iar Florus cita pasajul pentru a demonstra că toate acţiunile lui Dumnezeu existau deja „veşnic şi imuabil în planul său veşnic şi de neschimbat". Din cuvintele „El a făcut lucrurile care vor să fie" s-a conturat şi soluţia pentru ieşirea din impas, şi anume teoria că acţiunile lui Dumnezeu însuşi erau cele predestinate, şi nu acţiunile făpturilor sale, aşa cum spusese proorocul: „Eu, Domnul, am spus acestea şi Eu le-am făcut". Dumnezeu era „cel care făptuieşte şi cel care orînduieşte" binele şi cel care orînduieşte, dar nu făptuieşte răul.

Ratr. *Praed.* 1 (*PL* 121:24)

Is. 45,11 (Vulg.)
Aug. *Praed. sanct.* 10.19 (*PL* 44:974) Goth. *Conf. prol.* (Lambot 56;63); Goth. *Praed.* 7.5 (Lambot 182)

Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:68)

Ratr. *Praed.* 1 (*PL* 121:33)

Prud. Tr. *Praed.* 1 (*PL* 115:1022)

Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:643); Serv. Lup. *Ep. Add.* 4 (*MGH Ep.* 6:112)

Flor. *Quaest.* (*PL* 121:1067); Flor. *Tr. ep.* 28 (*PL* 121:1034)

Flor. *Tr. ep.* 2 (*PL* 121:989); Flor. *Praed.* (*PL* 119:99-100); Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:80)

Iez. 17,24 (Vulg.)

Ratr. *Praed.* 1 (*PL* 121:15)

Dacă „rînduirea" răului de către Dumnezeu includea acţiunile pe care urma să le facă în istorie, dar pe care le făcuse deja în veşnicie, actul său veşnic de predestinare trebuia să aparţină răului în aceeaşi măsură ca şi binelui şi trebuia să fie prin urmare dual. Definiţia clasică a predestinării duale nu venise direct de la Augustin, ci fusese formulată de Isidor pe baza concepţiei lui Augustin: „Există o dublă predestinare, a celor aleşi la odihna de veci sau a celor osîndiţi la moarte. Ambele sînt determinate de judecata divină". Iar această afirmaţie nu era o greşeală izolată în scrierile lui Isidor. Nu numai că el vorbea, în manieră augustiniană, despre „cei care acum par să fie aleşi şi sfinţi", dar care vor fi osîndiţi la Judecata de Apoi, dar în plus rezerva darul harului „numai celor aleşi" şi susţinea că ceilalţi „fuseseră predestinaţi la pedeapsă

Isid. Sev. *Sent.* 2.6.1 (*SPE* 2:314)

Isid. Sev. *Sent.* 1.29.7 (*SPE* 2:301)
Isid. Sev. *Sent.* 2.5.6 (*SPE* 2:311-312)

şi fuseseră osîndiţi", aşa încît, părăsiţi fiind de Dumnezeu, „ei nu puteau să-şi plîngă păcatele chiar dacă ar fi vrut să o facă". Aceasta era „ordinea ascunsă a predestinării", care depăşea puterea de înţelegere a omului. Nu era surprinzător totuşi cînd, aşa cum mărturisea Hincmar îngrozit, adversarii lui îl invocau „ca pe o autoritate pe Isidor, episcopul spaniol, un om învăţat, care aduce multe foloase celor care îl citesc şi care în cartea sa de *Sentinţe* spune că predestinarea este dublă". Deseori, Gottschalk cita pe larg aceste cuvinte ale lui Isidor, aşa cum procedau de altfel şi susţinătorii lui. Modul cum putea lupta Hincmar împotriva argumentului mărturiei patristice era să separe limbajul lui Isidor de cel al altora, mai ales al lui Grigore cel Mare; dar, întrucît afirmaţiile lui Isidor stăteau încă în picioare, el a explicat că expresia „dublă predestinare" putea fi interpretată într-un sens catolic, şi anume că harul lui Dumnezeu le oferea celor aleşi ceea ce nu meritau, iar dreptatea lui Dumnezeu le oferea celor osîndiţi ceea ce meritau.

Isid. Sev. *Diff.* 2.32.117-118 (*PL* 83 : 88)
Isid. Sev. *Sent.* 2.15.1 (*SPE* 2 : 335)
Isid. Sev. *Sent.* 2.6.6 (*SPE* 2: 315) Hinc. R. *Praed.* 9 (*PL* 125 : 96)
Goth. *Conf. brev.* (Lambot 54); Goth. *Conf. prol.* (Lambot 67); Goth. *Răsp.* 7 (Lambot 154-155)
Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121: 55-60); Prud. Tr. *Praed.* 2 (*PL* 115: 1029)
Hinc. R. *Praed.* 9 (*PL* 125 :97-98)
Hinc. R. *Praed.* 19 (*PL* 125 : 174 ;177)

Deşi „dubla predestinare" avea astfel o anumită legitimitate patristică, era, potrivit lui Hincmar şi susţinătorilor lui (şi din acest motiv, şi potrivit lui Gottschalk şi susţinătorilor lui), preferabil să se vorbească despre „o singură predestinare a lui Dumnezeu, care este legată fie de darul harului, fie de împărţirea dreptăţii". Rămînea totuşi nerezolvată problema „predestinării la pedeapsă". Răspunsul a venit din partea lui Pseudo-Augustin, care a stabilit „această regulă a argumentului ce reiese clar din mărturiile divine : anume că păcătoşii ale căror păcate au fost ştiute înainte ca ei să vină pe lume nu au fost predestinaţi, ci doar pedeapsa le-a fost predestinată căci păcatele le erau cunoscute dinainte". Hincmar a preluat acest răspuns, spunînd că „Dumnezeu a predestinat dreptatea divină pe care urma să o împartă, nu ce nedreptate umană urma să facă". De aceea, pedeapsa fusese predestinată diavolului şi tuturor acelora care, din proprie voinţă, i se vor alătura. Aceasta venea în contradicţie cu învăţătura susţinătorilor predestinării, care spuneau, potrivit lui Hincmar, că unii „au fost predestinaţi pedepsei şi au fost creaţi ca să meargă în focul veşnic". Gottschalk şi adepţii lui susţineau că nu aceasta este învăţătura lor, şi că distincţia făcută de Hincmar între predestinarea *la pedeapsă* şi predestinarea *pedepsei* era o diversiune; căci „aşa cum [Dumnezeu] a predestinat anumite pedepse pentru cei care le merită, tot astfel cu siguranţă că i-a predestinat

Goth. *Praed.* 24.1 (Lambot 339); Flor. *Scot. Er.* 2 (*PL* 119: 111)
CCar. (853) *Cap.* 1 (Mansi 14: 920)
Ps. Aug. *Hypomn.* 6.6.8 (*PL* 45: 1661-1662)
Hinc. R. *Ep.* 37b (*MGH Ep.* 8: 19)
Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 272)
Hinc. *Sih.* (Gundlach 269)
Goth. *Răsp.* 7 (Lambot 155)

Flor. *Tr. ep.* 30 (*PL* 121:1038); Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:53)
Flor. *Tr. ep.* 6; 32 (*PL* 121:998; 1040)
Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:628); Flor. *Praed.* (*PL* 119:98)

Goth. *Conf. prol.* (Lambot 55-56); Flor. *Praed.* (*PL* 119:99)
Prud. Tr. *Hinc. et Pard.* 3 (*PL* 115:976); Ratr. *Praed.* 2 (*PL* 121:49) Goth. *Praed.* 7.9 (Lambot 190)

Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:629)

Vezi vol. I, p. 330

1Tim. 2,4

Vezi vol. I, pp. 324-336

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 276)
Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 294-295); Hinc. R. *Praed.* 34 (*PL* 125:367)

Flor. *Tr. ep.* 11 (*PL* 121:1005)
Prud. Tr. *Hinc. et Pard.* 3 (*PL* 115:976-77); Flor. *Tr. ep.* 11-12 (*PL* 121:1005-1009); Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:636-637)

Goth. *Praed.* 14 (Lambot 238)

Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:646)

Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:646)

pentru acele pedepse exact pe aceia care le merită". Cei care erau predestinaţi la pedeapsă nu se puteau mîntui, nu pentru că nu puteau fi schimbaţi, ci pentru că refuzau acest lucru. Osîndirea lor – şi predestinarea lor la osîndire – era dreaptă. Dumnezeu nu predestinase lucrurile rele, ci doar pe cele bune, unul dintre ele fiind totuşi dreptatea sa, care nu lăsa păcatul nepedepsit. El nu predestina pe nimeni păcatului, ci pedepsei meritate în urma păcatului. Era mai bine chiar şi pentru păcătoşi ca ei să fie osîndiţi decît să li se îngăduie să păcătuiască în continuare; era într-adevăr bine pentru toată lumea, „aşa încît fălirea celui mîndru să fie retezată, cucernicia celui smerit să crească, iar lauda lui Dumnezeu din partea amîndurora să sporească".

Pentru aceşti augustinieni moderni, ca şi pentru maestrul lor, problema cea mai serioasă pe care o ridica o astfel de viziune asupra predestinării era ilustrată de afirmaţia apostolului Pavel că Dumnezeu „voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină", care fusese explicată de apologetul augustinian Prosper, şi era acum explicată de teologi precum Hincmar pe baza lămuririlor lui Prosper, în sensul că „întrucît nimeni nu este mîntuit fără voinţa lui proprie... [Dumnezeu] voieşte ca noi să ne dorim binele şi atunci cînd îl dorim, El voieşte să-şi împlinească planul în noi". Această afirmaţie a apostolului Pavel, s-au văzut nevoiţi să recunoască adepţii predestinării, era „extrem de problematică, îndelung discutată în scrierile Sfinţilor Părinţi şi tălmăcită în multe feluri diferite". De aceea, interpretarea ei „nu trebuia făcută în pripă, ci cu foarte mare grijă". Ei au reluat diferitele încercări ale lui Augustin de contracarare a acestei idei de voinţă mîntuitoare universală a lui Dumnezeu care reieşea din textul biblic. Din folosirea aceluiaşi cuvînt „voieşte" în 1 Timotei 2,4, „Care voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască" şi în Romani 9,18, „pe cine voieşte îl miluieşte", Gottschalk s-a străduit să demonstreze că „într-adevăr Dumnezeu nu a voit sub nici un chip să-i mîntuiască pentru veşnicie pe cei pe care, aşa cum mărturiseşte Scriptura, îi împietreşte". Sintagma „toţi oamenii" din textul biblic trebuie interpretată în sensul de „toţi oamenii care sînt mîntuiţi" şi nu „toţi oamenii" în general.

În mod logic, o astfel de argumentaţie trebuia să conducă la o întrebare cu sens mai larg: Însemna atunci că „nu toţi oamenii sînt mîntuiţi" prin moartea lui Hristos şi că „nu toţi oamenii sînt mîntuiţi" în cele din urmă?

Hincmar susţinea că este greşită ideea lui Gottschalk „că suferinţa lui Hristos nu a fost oferită spre mîntuirea întregii lumi şi că păcatul originar nu este spălat prin harul botezului pentru cei care nu sînt predestinaţi”. În contradicţie cu această limitare a morţii lui Hristos la cei aleşi, Hincmar afirma, în sprijinul afirmaţiei Conciliului de la Quiercy, din 853, că „aşa cum nu este, nu a fost şi nu va fi nici o fiinţă umană a cărei fire să nu fi fost asumată de Domnul nostru Iisus Hristos, tot aşa nu este, nu a fost şi nu va fi nici o fiinţă umană pentru care El să nu fi pătimit, chiar dacă nu toţi sînt mîntuiţi prin taina pătimirii Sale”. Deşi susţinătorii lui Gottschalk au replicat că o astfel de împărtăşire a firii lor umane de către Hristos nu le era de nici un folos necredincioşilor, au fost totuşi nevoiţi să accepte un fundament hristologic pentru doctrina predestinării. Parţial ca o consecinţă a controversei pe tema „adopţiei” firii umane a lui Hristos, afirmaţia apostolului Pavel potrivit căreia Hristos fusese „rînduit să fie Fiul lui Dumnezeu” era interpretată atît de Gottschalk, cît şi de Hincmar ca o referire la firea umană a lui Hristos, predestinată lucrării mîntuitoare.

Hinc. R. *Ep.* 37a (*MGH Ep.* 8:14)

Hinc. R. *Praed.* 27 (*PL* 125:282)

CCar. (853) *Cap.* 4 (Mansi 14:921)

Flor. *Ver.* 13 (*PL* 121:1122)

Paulin. Aquil. *Fel.* 2.1 (*PL* 99:417); Alc. *Fel.* 2.13 (*PL* 101:156); Agob. *Fel.* 17 (*PL* 104:44)

Rom. 1,4 (Vulg.)
Goth. *Praed.* 24.3 (Lambot 344); Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 268-269)

De asemenea, amîndoi erau de acord că această „mîntuire” în sensul strict al cuvîntului nu era împărtăşită de toţi oamenii şi că, prin urmare, nu se putea spune că Hristos i-a mîntuit pe toţi oamenii. Dar era cu totul altceva să se spună că Hristos nu pătimise pentru toţi oamenii. Hincmar susţinea că dacă cineva care acceptă darul mîntuirii şi apoi îl respinge şi piere putea fi numit în Noul Testament unul „pentru care a murit Hristos”, aceasta înseamnă că Hristos a suferit şi a murit şi pentru cei care refuză să primească darul. „În ceea ce priveşte bunătatea Mîntuitorului, măreţia şi puterea preţului [pe care l-a plătit] şi plinătatea mîntuirii, Hristos a murit pentru toţi oamenii.” Căci dacă Hristos ar fi murit numai pentru cei aleşi, Dumnezeu ar putea fi acuzat de nedreptate. Folosind acest argument legat de plinătatea mîntuirii împotriva lui Hincmar, adepţii predestinării îl acuzau că viziunea sa conducea la concluzia că sîngele lui Hristos, vărsat şi pentru cei care îl refuzau, ar fi fost irosit. Dar nu a fost irosit deoarece „trupul lui Hristos a fost jertfit pentru trupul lui Hristos”, care este Biserica, alcătuită din „toţi credincioşii în Hristos care au fost, sînt sau vor fi vreodată”. Păcatele celor din afara Bisericii nu erau puse în balanţa morţii lui Hristos. Toţi cei pe care Dumnezeu vrea să-i mîntuiască sînt mîntuiţi prin sîngele lui Hristos, şi

Goth. *Redempt.* (Lambot 279-280); Hinc. R. *Praed.* 34 (*PL* 125:366)

1Cor. 8,11

Hinc. R. *Praed.* 32 (*PL* 125:309); Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 290-91)

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 291-92)
Hinc. R. *Praed.* 34 (*PL* 125:350)

Goth. *Praed.* 10.1 (Lambot 214)

Flor. *Tr. ep.* 16 (*PL* 121:1015)

Flor. *Ver.* 14 (*PL* 121:1129)
Goth. *Praed.* 16 (Lambot 243-244)

Goth. *Deit.* 3 (Lambot 98); Goth. *Praed.* 10.1 (Lambot 214) Prud. Tr. *Hinc. et Pard.* (*PL* 115:979)

Flor. *Ver.* 14 (*PL* 121:1123-1124); Goth. *Praed.* 7.9 (Lambot 188-189) Vezi vol. I, p. 168

Goth. *Praed.* 18 (Lambot 249)

nici unul dintre ei nu va pieri. Căci voinţa mîntuitoare a lui Dumnezeu îşi duce întotdeauna planul la bun sfîrşit. A spune că Hristos a suferit pentru toţi oamenii, chiar şi pentru Antihrist, era o noutate, o ipoteză nemaiauzită pînă atunci. Chiar şi universalismul lui Origen era preferabil ideii că Hristos a murit pentru cei care erau osîndiţi, căci cel puţin acesta nu spunea că moartea lui Hristos fusese zadarnică.

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 261)

Goth. *Redempt.* (Lambot 281) Flor. *Tr. ep.* 15-16 (*PL* 121:1012-1013)

2Cor. 5,19

1In. 2,2

Goth. *Praed.* 9.3 (Lambot 204)

In. 12,32

Serv. Lup. *Quaest.* (*PL* 119:645)

1Tim. 2,6

Flor. *Ver.* 14 (*PL* 121:1124)

Mat. 20,28
Flor. *Tr. ep.* 27 (*PL* 121:1032)

Flor. *Tr. ep.* 20 (*PL* 121:1021-22) Mat. 26,28

Prud. Tr. *Hinc. et Pard.* 3 (*PL* 115:976)

Goth. *Praed.* 7.9; 9.3; 12 (Lambot 189; 205; 226)

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 290)

Orice răspuns la întrebarea dacă Hristos a suferit pentru toţi oamenii sau numai pentru cei aleşi trebuia să ţină seama, chiar şi în cazul celor care susţineau că Scriptura îi are în vedere numai pe cei predestinaţi, de diferitele afirmaţii ale Scripturii despre mîntuire. Pe baza unui index biblic, Gottschalk a enumerat zece sensuri ale cuvîntului „mîntuire" care apăreau în Biblie, argumentîndu-şi teza în acest context; Florus a conceput un set diferit de categorii în sprijinul teoriei sale. În acest cadru era posibil să se susţină că sintagme folosite în Noul Testament precum „împăcînd lumea" şi „jertfa de ispăşire pentru păcatele lumii întregi" se referă numai la cei aleşi şi nu la toţi oamenii, de vreme ce Dumnezeu „a ales o lume din rîndul lumii". În mult discutatele cuvinte ale lui Hristos, „îi voi trage pe toţi la Mine", sintagma „toţi" trebuia înţeleasă ca făcînd referire doar la cei aleşi, „adunaţi laolaltă din toate categoriile de oameni". Afirmaţia apostolului Pavel potrivit căreia Hristos „S-a dat pe Sine preţ de răscumpărare pentru toţi" se referea la toţi cei care erau cu adevărat înnoiţi şi trebuia interpretată în lumina mărturisirii similare pe care a făcut-o însuşi Hristos despre „răscumpărarea pentru mulţi". Mărturisind că îşi varsă sîngele „pentru mulţi", Hristos arăta că prin „toţi oamenii" voia să spună „acei mulţi pentru care Domnul... zice că şi-a vărsat sîngele". Instituind Taina euharistică, Hristos afirma în mod explicit că „nu pentru «toţi», ci pentru «mulţi», nu «pentru alţii», ci «pentru voi»". Tot ce putea face Hincmar în faţa unui asemenea argument sacramental, invocat de mai multe ori de către Gottschalk, era să precizeze că de vreme ce Iuda fusese prezent atunci cînd se rostiseră cuvintele „pentru mulţi" şi „pentru voi", înseamnă că ele includeau pe cineva care nu era un credincios adevărat.

Vezi vol. I, pp. 310-311

Un argument sacramental mai solid împotriva tezei lui Gottschalk avea la bază apărarea augustiniană istorică a eficacităţii obiective a Sfintelor Taine indiferent de starea morală şi religioasă a preotului sau a celui care le primea. Amolo de Lyon obiecta faţă de ideea lui Gottschalk

că nici unul dintre cei mîntuiţi prin sîngele lui Hristos nu putea să piară. „Toţi cei care vin cu credinţă la botezul lui Hristos", îi scria el lui Gottschalk, „sînt mîntuiţi prin nici un alt preţ decît sîngele lui Hristos. Dar atunci cînd unii dintre ei fac ca acest har să nu le fie de nici un folos, pierind astfel pe veci, cum poate fi adevărat că nimeni nu poate pieri dacă a fost mîntuit prin sîngele lui Hristos ?". Acelaşi lucru era valabil şi în cazul celorlalte Sfinte Taine, pe care doctrina lui Gottschalk le făcea să pară „superficiale şi fără rost" pentru cei care credeau, dar care apoi

Amul. *Ep.* 2 (*MGH Ep.* 5:371)

Hinc. R. *Praed.* 34 (*PL* 125:365)

cădeau în păcat. Aceasta echivala, susţinea Hincmar, cu o negare a crucii lui Hristos şi a Tainei botezului. El combătea ideea lui Gottschalk potrivit căreia „harul botezului nu spală păcatul originar în cazul celor care nu au fost

Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 285)

predestinaţi vieţii". Contracararea unui asemenea argument impunea o rafinare a doctrinei predestinării. Căci

Goth. *Praed.* 12 (Lambot 229)

deşi era adevărat că moartea lui Hristos nu era de nici un folos celor botezaţi care apoi cădeau în păcat, exista totuşi o situaţie în care trebuia să se vorbească despre „o mîntuire care este comună celor aleşi şi celor osîndiţi", şi anume, „mîntuirea care are loc prin darul botezului", „care

Goth. *Praed.* 11 (Lambot 222)

spală păcatele trecute, dar nu mîntuieşte de păcatele viitoare". În acest sens, se putea spune că a fost răstignit

Flor. *Tr. ep.* 15-16 (*PL* 121:1012-1013)

Hristos şi pentru mîntuirea celor care au devenit temporar „participanţi la mîntuire", dar care după aceea au pierdut starea de graţie. Jertfa liturgică era oferită pentru „nimeni altul decît cel care a renăscut prin harul bote-

Flor. *Ver.* 14 (*PL* 121:1126)

zului". În calitate de augustinian, Gottschalk pretindea că el, şi nu oponenţii lui, era apărătorul doctrinei bote-

Vezi vol. I, p. 311

Goth. *Praed.* 14 (Lambot 239)

Vezi vol. I, p. 313

Flor. *Tr. ep.* 6 (*PL* 121:999)

zului prin faptul că punea accentul pe suveranitatea harului şi iniţiativa divină prezente în botezul pruncilor. Era de asemenea în spiritul sacramentalismului augustinian ca pruncilor nebotezaţi să li se tăgăduie mîntuirea şi să se considere că păgînii care nu auziseră cuvîntul Evangheliei

Flor. *Ver.* 12 (*PL* 121:1118)

erau osîndiţi – din cauza păcatului originar.

La fel ca în cazul controversei din secolul al IX-lea pe tema Euharistiei, şi dezbaterii pe tema predestinării din acelaşi secol „i-au lipsit multe dintre definiţiile şi nuan-

Vielhaber (1956) 71

ţările teologice de mai tîrziu" şi nu s-a putut ajunge la o concluzie în epoca respectivă. În 853, Hincmar a convocat la Quiercy un sinod al susţinătorilor lui, care a decretat o doctrină a predestinării bazată pe distincţia dintre preştiinţă şi predestinare şi pe o predestinare a pedepsei, dar

CCar. (853) *Cap.* 1 (Mansi 14:920)

nu o predestinare la pedeapsă. Doi ani mai tîrziu un sinod de la Valence a condamnat hotărîrile de la Quiercy şi a

CVal. (855) *Can.* 3 (Mansi 15:4)
CLing. (859) Can. 3 (Mansi 15:537-538)

decretat „o predestinare a celor aleşi pentru viaţă şi a celor osîndiţi la moarte". Această decizie a fost confirmată în 859 de un sinod reunit la Langres. În acelaşi an, potrivit *Analelor Sfîntului Bertin*, „Nicolae, pontiful roman, emite o confirmare plină de credinţă şi o lămurire catolică în legătură cu harul lui Dumnezeu şi liberul arbitru, cu adevărul dublei predestinări şi cu doctrina potrivit căreia sîngele lui Hristos a fost vărsat [numai] pentru toţi credincioşii". Hincmar a pus această adnotare din cronică pe seama lui Prudentius şi, scriind în 866, susţinea că nu auzise şi nu citise despre acest demers al papei din nici o altă sursă. Deşi teologii şi istoricii au dezbătut şi încă mai dezbat problema, se pare că nu există nici o altă mărturie clară în ceea ce priveşte actul emis de papa Nicolae în 859. Refuzul lui Gottschalk de a face pace chiar şi pe patul morţii, precum şi acuzaţiile menţinute de Hincmar împotriva lui Gottschalk chiar şi după moartea „nevrednicului călugăr", sugerează nu numai rolul factorilor personali în controversă, dar şi faptul că dezbaterea teologică însăşi era departe de a fi încheiată.

Ann. Bert. 859 (*MGH Scrip. Ger.* 31:53)

Hinc. R. *Ep.* 187 (*MGH Ep.* 8:196)

Hinc. R. *Deit.* 19 (*PL* 125:618)
Flor. *Tr. ep.* 10 (*PL* 121:1004-1005)

Cel puţin două dintre aceste chestiuni au trebuit clarificate în veacurile care au urmat. Una dintre ele era doctrina răscumpărării, care era, în concepţia teologică a lui Gottschalk, un corolar al predestinării. Totuşi, toate părţile aflate în conflict susţineau că doctrina mîntuirii era fundamentală în raport cu doctrina predestinării, aşa încît nu se putea da un răspuns la întrebarea dacă Hristos a suferit pentru toţi oamenii sau numai pentru cei aleşi pînă cînd nu se punea următoarea întrebare: Ce este mîntuitor în legătură cu suferinţa şi moartea lui Hristos? Doctrina lui Gottschalk cu privire la predestinare era o încercare de a stabili o armonie între „bunătatea" şi „judecata" lui Dumnezeu; iar Florus formula paradoxul dreptăţii şi milei încă şi mai precis atunci cînd observa că în pasajele biblice în care se spunea că Dumnezeu îşi schimbă atitudinea, „El hotăra un lucru prin dreptatea Lui şi făcea un altul prin bunătatea Lui, şi totuşi, fiind atît drept, cît şi milostiv, nu făcea nimic prin care să se contrazică". Relaţia dintre dreptatea lui Dumnezeu şi milostenia lui Dumnezeu, şi a celor două cu mîntuirea prin moartea lui Hristos aveau să fie tema lucrării lui Anselm, în care doctrina predestinării, tocmai fiindcă nu era punctul central, putea fi tratată ca parte a doctrinei mîntuirii.

Goth. *Conf. prol.* (Lambot 56)

Flor. *Quaest.* (*PL* 121:1072); Flor. *Scot. Er.* 1 (*PL* 119:104-105)

Cealaltă problemă ridicată de Gottschalk era implicită în toate dezbaterile din secolul al IX-lea, şi anume,

autoritatea Părinţilor şi mai ales a lui Augustin. Era oare atacul împotriva lui Gottschalk, se întreba Florus, „un mod ascuns de a-l acuza pe Augustin de erezie?". Şi pretindeau adversarii lui Gottschalk, se întreba Prudentius, că „numai voi aţi citit sau aţi înţeles cărţile preafericitului Augustin?". Criticii lui Gottschalk îl acuzau în unanimitate de faptul că distorsiona învăţăturile lui Augustin; dar el era capabil să respingă aceste acuzaţii prin numeroase citate din Augustin în sprijinul doctrinei sale, iar susţinătorii lui făceau acelaşi lucru. Era, potrivit lui Florus, uşor ca „cititorul cucernic şi simplu" să se încurce în multitudinea de argumente ale lui Augustin şi să se plictisească. Pînă şi Hincmar a fost nevoit să recunoască faptul că era „de prisos" să fie enumerate citate patristice, din moment ce şi adversarii lui „adună numeroase mărturii din nenumărate surse". Dimpotrivă, trebuia să se admită că „nu contează numărul mărturiilor, ci autoritatea lor". Pentru stabilirea acestei autorităţi, explica el cu altă ocazie, era nevoie de erudiţie istorică şi de abilităţi critice. Însă de-abia în momentul cînd statutul autorităţii patristice a fost mutat în centrul dezbaterii teologice, erudiţia istorică şi abilităţile critice au devenit accesibile cercetării teologice. Aceasta avea să fie opera secolului al XII-lea.

Flor. *Scot. Er.* 4 (*PL* 119:126)

Prud. Tr. *Praed.* 5 (*PL* 115:1078)
Rab. *Ep.* 42 (*MGH Ep.* 5:481-482); Hinc. R. *Praed.* 5 (*PL* 125:89)
Goth. *Conf. brev.* (Lambot 52-53); Goth. *Conf. prol.* (Lambot 57-58)

Prud. Tr. *Hinc. et Pard.* 6-7; 13 (*PL* 115:980-989; 1004-1010); Serv. Lup. *Coll.* (*PL* 119:647-666) Flor. *Sent. pr.* (*PL* 116:107)

Hinc. R *Praed.* 35 (*PL* 125:381)

Hinc. R. *Ep.* 37b (*MGH Ep.* 8:16)

Revendicările raţiunii

Sinteza augustiniană cuprindea, cel puţin în fază incipientă, o altă soluţie de ieşire din dilema creată de doctrina predestinării şi, implicit, din paradoxul prezenţei euharistice. Această soluţie era transpunerea întregii structuri a naturii şi harului într-un „monism exemplaristic" în care aceste doctrine teologice şi în ultimă instanţă toate doctrinele teologice creştine să fie văzute ca ceva mai mult decît nişte cazuri particulare ale unor anumite principii ontologice universale. Chiar şi cei mai ortodocşi teologi din secolul al IX-lea vorbeau despre „principiile dialecticii" prin care puteau fi „explicate" doctrine precum cea a Treimii. Ei considerau dialectica „disciplina disciplinelor" şi îi criticau pe Gottschalk şi pe cei asemenea lui pentru că nu înţelegeau că „în disputa lor cu ereticii, Augustin şi ceilalţi mari învăţători vorbeau dialectic". Acum îşi făcea apariţia un sistem teologic în care dialectica, în calitate de „mamă

Cappuyns (1964) 385

Alc. *Trin.* pr. (*MGH Ep.* 4:415)
Rab. *Inst. cler.* 3.20 (Knoepfler 228)

Hinc. R. *Ep.* 37a (*MGH Ep.* 8:16)

Scot. Er. *Periph.* 5.4 (*PL* 122:868-870)

a artelor"*, era aplicată gîndirii creştine într-o manieră care li se părea ortodocşilor o încălcare nepermisă a Scripturii şi a tradiţiei. Acesta era sistemul conceput de Ioan Scotus Eriugena. În viziunea lui „acea artă denumită dialectică nu este o creaţie umană, ci a fost rînduită în firea lucrurilor de către Autorul tuturor artelor".

Flor. *Scot. Er.* pr. (*PL* 119:101-103)

Scot. Er. *Periph.* 4.4 (*PL* 122:748-749)

Aplicînd tehnicile analizei dialectice în cazul Euharistiei, Eriugena a redactat un tratat în care susţinea, potrivit lui Hincmar, „că Taina euharistică nu este adevăratul trup şi adevăratul sînge al Domnului, ci doar o aducere aminte a adevăratului său trup şi sînge". Tratatul ca atare s-a pierdut, însă din alte scrieri reiese clar că la baza concepţiei sale despre Euharistie se afla o interpretare a universului potrivit căreia „nu există nimic printre lucrurile văzute şi trupeşti care să nu semnifice ceva netrupesc şi inteligibil". Prin urmare, „această Euharistie văzută, pe care preoţii Bisericii o pregătesc în fiecare zi pe altar din materia palpabilă a pîinii şi a vinului... este un model şi o analogie a împărtăşirii spirituale cu Iisus". El susţinea că Biserica – spre deosebire de puterile cereşti, care nu au nevoie de o asemenea mijlocire – era alcătuită din Tainele sîngelui şi apei, Euharistia şi Botezul, la care adăuga cu altă ocazie şi Mirungerea ca cel de-al treilea dintre „simbolurile Noului Testament". Uneori părea să spună că substanţa istorică a Euharistiei făcea ca termenul „simbol" să fie nepotrivit, dar în alte contexte era dispus să folosească şi el termenul pentru desemnarea Euharistiei şi a celorlalte Taine ale Noului Testament. Cu toate acestea, nu era „un simplu simbol" pentru Eriugena; de fapt nimic nu era. Căci ceea ce simboliza şi reamintea era realitatea prezenţei lui Hristos, prin comunicarea însuşirilor, „după trup... veşnic şi pretutindeni, şi totuşi nici în timp şi nici în spaţiu", în ambele firi ale Sale. Euharistia era „un simbol purtător de adevăr" al „acestei unităţi între substanţa umană şi cea divină", în care, dincolo de tot ce este fizic, credincioşii „îl jertfesc spiritual [pe Hristos] şi îl mănîncă nu cu dinţii, ci cu spiritul (*mente non dente*)". Astfel, în opinia unora dintre contemporanii săi şi a unora dintre exegeţii lui de mai tîrziu, „caracterul neortodox al lui Eriugena se reflectă cu precădere în concepţia lui despre Euharistie".

Hinc. R. *Praed.* 31 (*PL* 125:296)

Scot. Er. *Periph.* 5.3 (*PL* 122:865-866)

Scot. Er. *Exp. C. h.* 1.3 (*CCCM* 31:16-17)

Scot. Er. *Exp. C. h.* 7.2 (*CCCM* 31:105)
Scot. Er. *Periph.* 4.20 (*PL* 122:836)
Scot. Er. *Ev. In.* 1.30 (*SC* 180:162)

Scot. Er. *Ev. In.* 6.5-6 (*SC* 180:352-358)

Scot. Er. *Exp. C. h.* 7.2 (*CCCM* 31:103-104); Scot. Er. *Carm.* 2.3.61-65 (*MGH Poet.* 3:533)

Vezi vol. I, pp. 261-263; 281-284; vol. II, pp. 111-112
Scot. Er. *Periph.* 2.11 (*SLH* 9:34)
Scot. Er. *Periph.* 5.38 (*PL* 122:994)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 1.3 (*CCCM* 31:17)

Scot. Er. *Ev. In.* 1.31 (*SC* 180:178)

Walker (1966) 158

Întrucît tratatul lui despre Euharistie s-a pierdut în timp ce tratatul despre predestinare s-a păstrat, împreună

* Cuvîntul *arte* este folosit în sensul de arte liberale: mai precis ştiinţe, caracteristic Antichităţii şi Evului Mediu (n.tr.).

Pard. *apud* Flor. *Tr. ep.* 39 (*PL* 121: 1052) ; Scot. Er. *Praed.* pr. (*MGH Ep.* 5: 630-631)

Dörries (1925) 98

Scot. Er. *Praed.* 2.5; 12.1 (*PL* 122: 363; 401-402)
Scot. Er. *Periph.* 2.2; 2.20 (*SLH* 9: 14; 76)

Scot. Er. *Periph.* 3.9 (*PL* 122: 645)
Is. 45,11 (Vulg.) Scot. Er. *Periph.* 4.14 (*PL* 122: 807)

cu unele reacţii faţă de acesta, este mult mai uşor să se reconstituie rolul lui Eriugena în cadrul controversei pe tema predestinării decît în cea pe tema euharistică. La îndemnul episcopilor Hincmar şi Pardulus, el a încercat să dea o replică doctrinei lui Gottschalk, deşi „doctrina alegerii nu-şi găsea locul în universul gîndirii lui Eriugena". Predestinarea era pentru el sinonimă cu preştiinţa lui Dumnezeu în ceea ce priveşte lucrările Sale, „cauzele primordiale" sau prototipurile tuturor lucrurilor existente. Nu era aşadar nici o deosebire între „providenţă" şi „cauză", căci amîndouă se referă la Dumnezeu. „El a făcut lucrurile ce vor să fie" însemna că Dumnezeu a făcut toate lucrurile în acelaşi timp. Prin urmare, „predestinarea" nu era un termen foarte precis pentru desemnarea lui Dumnezeu, pentru care pregătirea unei acţiuni şi înfăptuirea ei erau unul şi acelaşi lucru. „Pentru El a fi şi a voi nu sînt două lucruri distincte, ci unul şi acelaşi", şi la fel era şi „predestinarea". Toţi aceşti termeni, cum ar fi „înţelepciune" sau „putere", deşi nici unul nu era foarte precis, făceau referire la „esenţa unică şi imuabilă a lui Dumnezeu"; şi pentru că această esenţă era unică, era „o răutate" să se vorbească despre două voinţe, despre două puteri sau despre două predestinări. Nu putea să existe decît o singură predestinare, aceea spre mîntuirea veşnică.

Scot. Er. *Praed.* 9.6 (*PL* 122: 392-393)
Scot. Er. *Praed.* 2.1 (*PL* 122: 360)
Scot. Er. *Praed.* 3.1 (*PL* 122: 364)
Scot. Er. *Praed.* 9.1 (*PL* 122: 390)

Scot. Er. *Praed.* 2.6 (*PL* 122: 363-364)
Scot. Er. *Praed.* 11.3 (*PL* 122: 398)

În ceea ce priveşte condamnarea, trebuia să se recunoască faptul că în unele dintre lucrările sale Augustin vorbise despre o predestinare la pedeapsă. Însă astfel de afirmaţii puteau fi lămurite şi era evident că „el nu propovăduia sub nici un chip două predestinări". De altfel şi Scriptura, atunci cînd vorbea despre pedeapsă, făcea referire la preştiinţă şi nu la predestinare. Totuşi, chiar şi preştiinţa lui Dumnezeu avea legătură doar cu lucrurile existente, nu cu lucrurile care nu existau. Păcatul şi răul, fiind „nimic", nu existau şi ca atare nu erau nici predestinate şi nici măcar ştiute dinainte de Dumnezeu. Căci dacă „nimeni nu este ales pentru pedeapsă, cum poate fi atunci pedeapsa predestinată"? Era de la sine înţeles că nici o fire nu poate fi pedepsită de o altă fire, şi prin urmare nici o pedeapsă nu putea să vină de la Dumnezeu sau să fie predestinată sau ştiută dinainte de El. Cînd Scriptura sau Augustin vorbeau despre predestinarea la pedeapsă a celor păcătoşi, acest lucru trebuia înţeles în sensul că Dumnezeu „i-a circumscris cu legile Sale imuabile, care nu îngăduiau răutăţii lor să scape". Dumnezeu, care era „drept şi milostiv", a hotărît „printr-o singură

Scot. Er. *Praed.* 11.4 (*PL* 122: 399-401)
Scot. Er. *Praed.* 14.1 (*PL* 122: 408)

Scot. Er. *Praed.* 15.3 (*PL* 122: 413)

Scot. Er. *Praed.* 10.5 (*PL* 122: 396)
Scot. Er. *Praed.* 10.3; 15.9 (*PL* 122: 394; 416)

Scot. Er. *Praed.* 12.5 (*PL* 122: 405)

Scot. Er. *Praed.* 16.6 (*PL* 122: 423)

Scot. Er. *Praed.* 18.7 (*PL* 122: 434)

Scot. Er. *Praed.* 3.7 (*PL* 122:396)
Scot. Er. *Praed.* 12.4 (*PL* 122:403)

Scot. Er. *Praed.* 1.2 (*PL* 122:358)

Scot. Er. *Praed.* 4.3 (*PL* 122:371)
Scot. Er. *Praed.* pr. (*MGH Ep.* 5:631) Hinc. R. *Praed.* 2 (*PL* 125:84); *Ann. Bert.* 849 (*MGH Scrip. Ger.* 31:53)

Flor. *Scot. Er.* 19 (*PL* 119:241) Prud. *Tr. Praed.* 3 (*PL* 115:1043)

Flor. *Scot. Er.* 18 (*PL* 119:231)

Flor. *Scot. Er.* pr. (*PL* 119:102)

1 Tim. 4,7
CVal. (855) *Can.* 6 (Mansi 15:6)

Burch (1951) 30

Scot. Er. *Praed.* 3 (*PL* 122:364-369) Scot. Er. *Ev. In.* 1.28 (*SC* 180:144)

Scot. Er. *Exp. C. h.* 1.1 (*CCCM* 31:4)

Scot. Er. *Ev. In.* 1.29 (*SC* 180:156)

Alc. *Fel.* 1.8; 6.1 (*PL* 101:134; 200)
Radb. *Corp.* 2 (*CCCM* 16:20)
Scot. Er. Prol. *Ev. In.* 19 (*SC* 151:296); Scot. Er. *Praed.* 1.4 (*PL* 122:360)

predestinare" să dăruiască mîntuire veşnică celor binecuvîntaţi, aşa încît „întreaga predestinare divină să fie o pregătire a darurilor Sale". Gottschalk, prin doctrina sa despre dubla predestinare, se dovedea a fi un eretic, ce trebuia repudiat în numele „dreptei judecăţi şi al autorităţii Sfinţilor Părinţi".

Aceasta se dorea a fi o afirmare a „căii regale" a ortodoxiei, care nu se abătea „nici la dreapta, nici la stînga". Era „o apărare a mărturisirii ortodoxe" a credinţei Bisericii catolice împotriva lui Gottschalk. Însă cei care socoteau „dăunătoare" doctrina lui Gottschalk aveau să-şi dea seama în curînd că antidotul găsit de ei era mai rău decît boala, pentru că se constituia într-o negare a credinţei apostolice a Bisericii. Autorul ei nu deţinea nici o funcţie oficială în cadrul Bisericii şi se dovedise a fi „un maestru al erorii" care vorbea despre „adevărul lui Dumnezeu şi integritatea credinţei... fără să cunoască adevărata credinţă, fără a avea autoritatea fidelă supremă a Sfintei Scripturi, fără să ştie în profunzime doctrina Părinţilor". El se bazase doar pe „argumente umane şi, aşa cum se laudă el însuşi, filozofice". Acelaşi sinod care l-a condamnat pe Hincmar şi pe susţinătorii lui pentru că merseseră prea departe în opoziţia lor faţă de Gottschalk a anatemizat şi „întrebările prosteşti şi basmele băbeşti..., care sînt cu totul împotriva dreptei credinţe". În istoria filozofiei, „Eriugena nu a fost atît primul filozof medieval, cît mai ales ultimul filozof antic"; dar el a fost totuşi teologul care a ridicat pentru prima dată în Evul Mediu problema teologică a revendicărilor raţiunii în formularea doctrinei creştine, mai ales în interpretarea relaţiei lui Dumnezeu cu lumea. De aceea, merită să-i acordăm atenţie în acest context, alături de adversarii lui.

Eroarea dublei predestinări consta, potrivit lui Eriugena, în faptul că era contrară atît raţiunii, cît şi Scripturii şi tradiţiei. „Calea" spre adevărata înţelegere stătea în „conlucrarea dintre harul divin şi puterea raţiunii în inimile credincioşilor înţelepţi"; a sta la picioarele lui Hristos Logosul însemna a învăţa din acestea două, raţiune şi revelaţie. Alţi gînditori ai vremii puneau accentul pe superioritatea credinţei în faţa raţiunii în înţelegerea unor Taine precum întruparea, dar şi pe nevoia de credinţă şi de cunoaştere. Însă Eriugena vedea o dovadă a armoniei dintre cele două elemente în încălcarea lor de către păcătoşi şi eretici, de vreme ce „nu există nimic care să se potrivească mai bine judecăţii sănătoase decît autoritatea

dovedită şi de nezdruncinat a Sfinţilor Părinţi". Şi aceasta întrucît „adevărata autoritate nu este altceva decît adevărul descoperit de puterea raţiunii şi aşternut pe hîrtie de către Sfinţii Părinţi". Descoperirea adevărului depindea de raţiune şi autoritate, care nu se puteau contrazice reciproc, fiindcă proveneau din aceeaşi sursă. Credinţa era „începutul" din care Biserica s-a înălţat spre „raţiunile teologice". Cuvintele proorocului, „Dacă nu credeţi, nu veţi înţelege", care aveau să constituie piatra de temelie pentru „credinţa în căutarea înţelegerii" din teologia medievală de mai tîrziu, dovedeau întîietatea cronologică a credinţei, dar superioritatea teologică a înţelegerii. Totuşi, revelaţia, sau „teofania", nu se limita la sfera Scripturii, ci era prezentă în fiecare făptură în care se dezvăluia Dumnezeu.

Eriugena era unic în convingerea lui potrivit căreia filozofia adevărată era religie adevărată şi invers. Adversarii lui, inspirîndu-se din autorii veacurilor precedente, îi aminteau că Hristos îşi biruise duşmanii nu cu ajutorul filozofilor şi oratorilor, ci cu ajutorul pescarilor. Ca un avertisment ei îi prezentau lui Eriugena exemplul repudierii lui Cicero de către Ieronim. Îndemnul lui Iisus Sirah, „Cele mai presus de tine nu le căuta şi cele mai tari decît tine nu le iscodi" era sădit adînc în tradiţia gîndirii medievale; Eriugena îl cita şi el, dar îl interpreta (cum o făcuse şi Maxim Mărturisitorul, maestrul lui spiritual) şi ca pe un îndemn care justifica „iscodirile omeneşti" ale lucrurilor adînci ale lui Dumnezeu. Alţi gînditori ai vremii dezbăteau pe tema celor şapte arte liberale, iar într-o scrisoare adresată lui Carol cel Mare Alcuin saluta renaşterea şi transformarea lor prin darul înşeptit al Duhului Sfînt; însă Eriugena le considera indispensabile filozofului creştin în viziunea lui despre Dumnezeu şi lume şi, spre marea nefericire a criticilor săi, punea erezia lui Gottschalk pe seama neglijării de către acesta a artelor liberale. „Noi nu ne ocupăm de *Eneida* lui Virgiliu, căutîndu-ne condimentele în sarea şi piperul legendelor greceşti", se mîndrea Radbertus, deşi a atribuit cea de-a *Patra Eclogă* Duhului Sfînt; iar Ambrozie Autpert, exclamînd: „Platon nu înseamnă nimic pentru mine, nici Cicero, Homer sau Virgiliu", sublinia că diferenţa dintre epoca lui şi epoca patristică consta în faptul că Părinţii îi asimilaseră pe clasici în mod direct, deşi trebuia să admită că „dacă din întîmplare eu aş avea ceva de felul acesta, atunci l-am primit din grînarul învăţăturilor Domnului". Spre deosebire de ceea ce credea

Scot. Er. *Periph.* 2.36 (*SLH* 9:206)

Scot. Er. *Periph.* 1.69 (*SLH* 7:198)
Scot. Er. *Periph.* 1.56 (*SLH* 7:164)
Scot. Er. *Periph.* 1.66 (*SLH* 7:194)
Scot. Er. *Periph.* 1.71 (*SLH* 7:204)
Scot. Er. *Ev. In.* 4.4 (*SC* 180:300)
Is. 7,9
Vezi *infra*, pp. 280-282
Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 3 (*SC* 151:214); Scot. Er. *Ev. In.* 6.3 (*SC* 180:338); Scot. Er. *Periph.* 1.67 (*SLH* 7:194)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 4.3 (*CCCM* 31:76-77); Scot. Er. *Ev. In.* 1. 25 (*SC* 180:124); Scot. Er. *Periph.* 4.7 (*PL* 122:763)
Scot. Er. *Praed.* 1.1 (*PL* 122:357-358) Gr. Tr. *Mirac.* 3. pr. (*MGH Scrip. Mer.* 1-II:586) Beat. *Apoc.* 2.6.36 (Sanders 236); Beat. *Elip.* 1.51 (*PL* 96:924); Prud. Tr. *Praed.* 18 (*PL* 115:1303); Hinc. R. *Deit.* 11 (*PL* 125:564) Ier. *Ep.* 22.30 (*CSEL* 54:189-191)
Prud. Tr. *Praed.* 1 (*PL* 115:1017-1019) Iis. Sir. 3,21-22 Paulin. Aquil. *Fel.* 1.11 (*PL* 99:362); Episc. Fr. *Ep. Elip.* 2 (*MGH Conc.* 2-I:143); Hinc. R. *Sih.* (Gundlach 263)
Vezi vol. II, pp. 60; 63
Scot. Er. *Periph.* 1.9 (*SLH* 7:52) Serv. Lup. *Ep.* 119 (*MGH Ep.* 6:101)
Alc. *Ep.* 170 (*MGH Ep.* 4:279)

Scot. Er. *Exp. C. h.* 1.3 (*CCCM* 31:16)

Flor. *Scot. Er.* 18 (*PL* 119:230-231)
Scot. Er. *Praed.* 18 (*PL* 122:430-436)
Verg. *Aen.* 1.1

Radb. *Mat.* 3.pr. (*MGH Ep.* 6:143); Paul. Alb. *Ep.* 4.10 (*PL* 121:433) Radb. *Mat.* 2.2 (*PL* 120:123)

Ambr. Aut. *Apoc.* 8 (*CCCM* 27:636)

Eriugena despre filozofie, şi anume că era calea spre mîntuire, apărătorii ortodoxiei, deşi recunoşteau că Dumnezeu este izvorul întregului adevăr, insistau totuşi că „filozofii lumii nu aveau Duhul Sfînt" şi de aceea ei nu puteau fi indispensabili teologiei.

De obicei, o astfel de discreditare a filozofiei clasice şi a retoricii avea ca scop accentuarea, prin contrast, a autorităţii Scripturii apostolice. Adversarii lui Eriugena îl criticau pentru că nu îşi argumenta afirmaţiile cu „mărturiile oracolelor divine", ci le înlocuia cu propriile lui „silogisme mărunte". Eriugena însuşi, care îl socotea pe Platon „cel mai mare dintre cei care au filozofat despre lume" şi pe Aristotel, „cel mai ager dintre greci", afirma totuşi, după ce îl cita pe Platon, că „ceea ce nu putem dovedi prin autoritatea Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi... nu ar trebui să acceptăm", iar după ce îl cita pe Aristotel afirma că „în cazul teologiei, adică al cercetării esenţei divine", nu putea fi aplicat sistemul categorial al lui Aristotel. Era necesar să se respecte autoritatea Scripturii, unde „Tainele [lui Hristos] sînt bine păzite"; căci „cuvintele proorocilor şi apostolilor sînt cuvintele lui Dumnezeu fiindcă ele au rostit cuvintele lui Dumnezeu, iar Duhul Sfînt a grăit prin ele". Discutînd despre relaţia dintre Creator şi făptura creată, Eriugena a prezentat un amplu comentariu pe marginea textului despre creaţie, din Cartea Facerii. Era esenţial să se ţină seama de varietatea limbajului biblic şi de multiplele sensuri ale Scripturii. Unul dintre aceste sensuri era cel istoric. Profunzimea speculaţiilor teoretice nu trebuie să şteargă „adevărul istoriei", denumit şi „adevărul lucrurilor care au fost făcute" sau „credinţa lucrurilor care s-au petrecut". Dar singura cale de păstrare a autorităţii Scripturii era să se aducă aminte că nu totul în Scriptură trebuia interpretat în acest sens istoric. În timp ce se impunea o mare grijă pentru „a nu contrazice simplitatea celor care înţeleg acest pasaj al Sfintei Scripturi [facerea lumii] în sens istoric", trebuia totuşi să se recunoască faptul că există pasaje în care „nimic nu trebuie să fie înţeles în sens istoric".

Dovada pentru această versiune a autorităţii biblice a venit de la Părinţii Bisericii. La vremea cînd scria tratatul despre predestinare, Eriugena se baza doar pe lucrările Părinţilor latini, în special ale lui Augustin, pe care îl apăra împotriva distorsiunilor „eretice" ale lui Gottschalk; dar „ideile şi textele augustiniene sînt adesea supuse procedurilor dialectice, unor raţionamente care conduc la

Prud. Tr. *Praed.* 18 (*PL* 115:1312)

Bed. *Sam.* 2 (*CCSL* 119:121); Aldh. *Ep.* 3 (*MGH Auct. Ant.* 15:479-480); Beat. *Apoc.* 5.3.3 (Sanders 416); Radb. *Mat.* 6.12 (*PL* 120:482); Rab. *Inst. cler.* 3.2 (Knoepfler 191) Prud. Tr. *Praed.* 3 (*PL* 115:1042-1043)
Scot. Er. *Periph.* 1.31 (*SLH* 7:114)
Scot. Er. *Periph.* 1.14 (*SLH* 7:84)

Scot. Er. *Periph.* 4.7 (*PL* 122:762)

Scot. Er. *Periph.* 1.14 (*SLH* 7:84)

Scor. Er. *Periph.* 1.64 (*SLH* 7:188) Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 3 (*SC* 151:212)

Scot. Er. *Ev. In.* 3.12 (*SC* 180:272)

Scot. Er. *Periph.* 3.24-4.27 (*PL* 122:690-860)

Scot. Er. *Periph.* 4.5 (*PL* 122:749); Scot. Er. *Exp. C. h.* 4.1 (*CCCM* 31:66)

Scot. Er *Periph.* 1.58 (*SLH* 7:170)
Scot. Er. *Periph.* 4.16 (*PL* 122:818)
Scot. Er. *Ev. In.* 4.1; 6.2 (*SC* 180:284; 332)

Scot. Er. *Periph.* 4.26 (*PL* 122:859)

Scot. Er. *Ev. In.* 6.6 (*SC* 180:366)

Scot. Er. *Periph.* 1.65 (*SLH* 7:190)

Scot. Er. *Praed.* 11.6 (*PL* 122:400-401)

Mathon (1954) 427
Flor. *Scot. Er.* 17 (*PL* 119:148)

Prud. Tr. *Praed.* 8; 14 (*PL* 115:1110; 1194)

Scot. Er. *Periph.* 2.16 (*SLH* 9:54)
Scot. Er. *Vers. Dion. Ar.* pr. (*PL* 122:1031); Scot. Er. *Vers. Max.* pr. (*PL* 122:1196)
Prud. Tr. *Praed.* 18 (*PL* 115:1305) Scot. Er. *Periph.* 4.17; 5.8 (*PL* 122:830; 880)

Vezi vol. II, p. 209
Scot. Er. *Periph.* 3.38; 4.26 (*PL* 122:735; 860)
Scot. Er. *Vers. Dion. Ar.* (*PL* 122:1039-1194)

Vezi vol. I, pp. 354-358

Scot. Er. *Periph.* 3.9 (*PL* 122:644) Lud. P. *Ep. Hild.* (*MGH Ep.* 5:327)

Théry (1931)
186 Hinc. R. *Praed.* 25; 33; 34 (*PL* 125:225-226; 313; 353); Radb. *Mat.* 7.14 (*PL* 120:529) Scot. Er. *Periph.* 1.70 (*SLH* 7:200)
Vezi vol. II, pp. 37-66

Dräseke (1902) 52

concluzii străine gîndirii maestrului din Hippona". Criticii lui Eriugena îl acuzau de faptul că nu ţinea seama de „avertismentul" lui Augustin, şi că îl folosea drept scuză pentru propria lui erezie, atribuindu-i idei pe care nu le avusese niciodată. Cînd Eriugena a fost confruntat cu o aparentă contradicţie între Augustin şi Vasile, a renunţat la dreptul „de a alege între interpretările Sfinţilor Părinţi"; însă la vremea cînd spunea acest lucru, el îşi descoperea deja o adîncă afinitate faţă de Părinţii greci (deşi fusese mustrat pînă atunci pentru tendinţele lui elenistice şi continuase să încerce să le explice). Asemenea altor teologi latini, Eriugena îl confunda pe Grigorie de Nazianz cu Grigorie de Nyssa, deşi tradusese o lucrare a celui din urmă din greacă în latină. Totuşi, o altă traducere din greacă l-a făcut celebru, şi anume cea a „teologului desăvîrşit, Dionisie Areopagitul, vestitul episcop al Atenei", prin care îndrepta o versiune anterioară a lui Hilduin din Saint-Denis. Traducerea precum şi comentariile sale au făcut ca Eriugena să fie „fără nici o îndoială cel care a introdus cu adevărat în Apus scrierile lui Dionisie". Şi adversarii lui recunoşteau autoritatea acestor scrieri. Pe lîngă Dionisie trebuie să-l amintim şi pe „venerabilul Maxim", care i-a oferit lui Eriugena punctul de plecare pentru multe dintre „elementele centrale ale învăţăturii [sale]".

Scot. Er. *Periph.* 1.13 (*SLH* 7:74)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 2.3 (*CCCM* 31:33)
Scot. Er. *Ev. In.* 1.25 (*SC* 180:116)

Scot. Er. *Periph.* 1.66 (*SLH* 7:190)

Scot. Er. *Exp. C. h.* 2.3 (*CCCM* 31:33)

Scot. Er. *Periph.* 1.14 (*SLH* 7:84)

Scot. Er. *Praed.* 9.7 (*PL* 122:393); Scot. Er. *Periph.* 1.14 (*SLH* 7:76-78)

Dintre toate aceste elemente, cel mai important era doctrina despre Dumnezeu. Dionisie şi Maxim, maeştrii lui greci, l-au învăţat pe Eriugena să facă deosebirea între două părţi ale teologiei: cea apofatică sau negativă, care „tăgăduieşte că esenţa sau substanţa divină este vreunul dintre lucrurile care sînt", şi cea catafatică sau pozitivă, care „afirmă [despre esenţa divină] toate lucrurile care sînt". Dintre cele două, teologia negativă era „cea mai potrivită şi mai adevărată", căci nici chiar îngerii nu puteau să-l cunoască pe Dumnezeu în adevărata lui fire. Prin această negare, asupra căreia erau de acord raţiunea şi revelaţia, se ajungea să se recunoască faptul că Dumnezeu „nu este orice fel de esenţă, nici orice fel de bunătate, de vreme ce El este mai presus de esenţă şi este mai mult decît bunătate şi se înalţă deasupra a tot ceea ce poate fi rostit ori înţeles". Numindu-l pe Dumnezeu „mai presus de esenţă" nu se spunea „ceea ce este El, ci ceea ce nu este". Termeni precum „preştiinţă" şi „predestinare" aplicau noţiuni temporale unui Dumnezeu care transcende timpul precum şi orice altă categorie. Căci „firea Lui este

Scot. Er. *Periph.* 3.8 (*PL* 122:639)
Scot. Er. *Periph.* 1.71 (*SLH* 7:204)

simplă, şi mai mult decît simplă; absolută, dincolo de orice accident, şi mai mult decît absolută" şi, prin urmare, desigur, „complet impasibilă". Dar atunci, aşa cum Eriugena însuşi se întreba, „dacă El nu acţionează şi nici nu suferă, cum se poate spune că iubeşte toate lucrurile şi este iubit de toate lucrurile care au fost făcute de El?". Răspunsul era că „Dumnezeu este numit «iubire» printr-o metaforă". Dacă iubirea se definea ca „o aspiraţie lăudabilă către acea imaterialitate care depăşeşte orice raţiune şi înţelegere", atunci Dumnezeu ca iubire nu putea fi decît „iubire-în-sine", dat fiind că era „atît mişcare, cît şi stabilitate, atît mişcare stabilă cît şi stabilitate mobilă".

Scot. Er. *Periph.* 1.62 (*SLH* 7:178)
Scot. *Periph.* 1.68 (*SLH* 7:196)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 2.4 (*CCCM* 31:42)
Scot. Er. *Periph.* 1.75 (*SLH* 7:216)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 1.1; 7.2 (*CCCM* 31:5; 102)

Întrucît această concepţie a unei transcendenţe mai presus de orice existenţă, şi chiar mai presus de iubire, părea să golească de sens însuşi numele „Dumnezeu", era necesar să se pună accentul pe cealaltă jumătate a aceluiaşi adevăr: anume că Dumnezeu nu era doar „nimic", ci şi „totul". „Toate lucrurile sînt în El, de vreme ce El însuşi e în toate", şi ca atare „în toate lucrurile care sînt, orice este, El însuşi este". Astfel, reversul transcendenţei absolute era imanenţa absolută. Dar acest fapt presupunea la rîndul lui cel puţin două întrebări. Mai întîi, „dacă aşa stau lucrurile [anume că Dumnezeu este începutul şi sfîrşitul tuturor lucrurilor], cine nu s-ar ridica imediat să spună: «Atunci Dumnezeu este [în] toate lucrurile şi toate lucrurile sînt [în] Dumnezeu»?". Această perspectivă asupra relaţiei dintre Dumnezeu şi lume se afla la baza definiţiei lui generalizate în ceea ce priveşte predestinarea: „Lucrurile pe care [Dumnezeu] le voieşte să fie sînt, şi ele sînt tocmai pentru că El a voit ca ele să ia fiinţă". Sub o formă mai rafinată, această definiţie a lui Eriugena s-a transformat în principiul potrivit căruia „tot ceea ce se spune că există nu există în sine, ci prin participarea la acea fire care există cu adevărat". Pe lîngă problema panteismului, ontologia lui Eriugena ridica şi problema diversităţii făpturilor create. Căci dacă „Cel ce singur este cu adevărat este esenţa tuturor lucrurilor", atunci de ce ar mai exista diferenţe între ele? Răspunsul lui Eriugena, întemeiat pe concepţia lui Dionisie, era că „dacă Dumnezeu ar fi făcut ca universul să fie creat egal, fără nici o deosebire între diferitele ordini [ale fiinţei], ...atunci nu ar mai exista nici o ordine în comunitatea esenţelor. Şi dacă nu ar mai exista ordine, atunci nu ar mai fi armonie. Şi dacă nu ar mai fi armonie, atunci nu ar mai fi frumuseţe".

Scot. Er. *Exp. C. h.* 4.1 (*CCCM* 31:67)
Scot. Er. *Periph.* 1.72 (*SLH* 7:206)
Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 11 (*SC* 151:256)
Scot. Er. *Periph.* 3.28 (*PL* 122:704)
Scot. Er. *Periph.* 3.10 (*PL* 122:650)
Scot. Er. *Praed.* 2.6 (*PL* 122:364)
Scot. Er. *Periph.* 1.12 (*SLH* 7:64)
Scot. Er. *Periph.* 1.3 (*SLH* 7:38)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 9.2 (*CCCM* 31:138)

Această cosmologie ridica încă o problemă, cel puţin pentru creştinismul ortodox: Ce implicaţie avea ea asupra planului mîntuirii? Funcţia Logosului trebuia să fie „raţiunea simplă şi multiplă şi cea mai însemnată a tuturor lucrurilor". Toate lucrurile îşi au „cauzele lor cele mai generale" în Logos şi „există în El cauzal" înainte de a exista în ele însele. În acest sens, făpturile create „au fost înainte ca ele să fie, au existat în providenţa lui Dumnezeu înainte ca ele să apară prin actul creaţiei". Doctrina Logosului a făcut posibilă afirmaţia potrivit căreia cauzele primordiale ale tuturor lucrurilor, „formele" platonice, sînt coeterne cu naşterea din veci a Logosului, care, fiind „începutul", despre care ni se vorbeşte în primul verset al Bibliei, putea fi privit ca „forma tuturor formelor". Era însă mai puţin limpede relaţia Logosului preexistent cu persoana întrupată a lui Iisus Hristos şi cu mîntuirea adusă de el. „Lumina oamenilor", scria Eriugena, „este Domnul nostru Iisus Hristos, care în firea lui umană s-a arătat fiecărei făpturi înzestrate cu raţiune şi intelect". Aceasta includea oamenii ca „făpturi raţionale" şi îngerii ca „făpturi intelectuale", oamenii fiindcă firea lor trebuia să fie eliberată „din robia morţii, a diavolului şi a necunoaşterii adevărului", iar îngerii fiindcă trebuiau „să ajungă la recunoaşterea Cauzei, pe care nu o ştiuseră pînă atunci". Pentru a descrie această reconciliere, Eriugena a folosit numeroase metafore din istoria doctrinei răscumpărării: Hristos era jertfă, era cel care a împlinit Legea pentru toţi oamenii prin suferinţa şi moartea lui, era cel pe care moartea nu l-a putut înrobi şi care, prin învierea sa, a readus întreaga fire umană la „starea ei originară"; era omul universal mai presus de gen, în care „nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască", era cel care a înviat din morţi „nici ca bărbat, nici ca femeie, ci doar ca fiinţă umană", de vreme ce, potrivit lui Eriugena şi izvoarelor sale, „împărţirea firii în două sexe... este o pedeapsă a păcatului" ca urmare a căderii lui Adam.

Flor. *Scot. Er.* 4 (*PL* 119:130-31)
Scot. Er. *Periph.* 3.9 (*PL* 122:642)
Scot. Er. *Periph.* 5.15 (*PL* 122:887)
Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 9 (*SC* 151:244)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 4.1 (*CCCM* 31:68)
Scot. Er. *Periph.* 2.20 (*SLH* 9:70)
Fac. 1,1
Scot. Er. *Periph.* 2.15 (*SLH* 9:48-50)
Scot. Er. *Periph.* 1.59 (*SLH* 7:170)
Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 2 (*SC* 151:258)
Scot. Er. *Ev. In.* 1.25 (*SC* 180:116-18); Scot. Er. *Periph.* 5.25 (*PL* 122:912)
Vezi vol. I, pp. 162-163
Scot. Er. *Praed.* 9.4 (*PL* 122:392); Scot. Er. *Periph.* 5.36 (*PL* 122:981)
Scot. Er. *Ev. In.* 1.30 (*SC* 180:166); Scot. Er. *Periph.* 5.38 (*PL* 122:1003)
Scot. Er. *Periph.* 4.4 (*PL* 122:748); Scot. Er. *Ev. In.* 1.29 (*SC* 180:150-152)
Gal. 3,28
Scot. Er. *Periph.* 2.6; 2.10 (*SLH* 9:22; 32)
Vezi vol. II, p. 250
Scot. Er. *Ev. In.* 1.31 (*SC* 180:174); Scot. Er. *Periph.* 4.13; 16 (*PL* 122:799; 817)

Ca Logos şi Mîntuitor, Hristos era toate acestea şi ceva mai mult. Totuşi, definiţia pe care Eriugena o dădea raţiunii şi revelaţiei avea drept corolar necesar o schematizare a relaţiei dintre natură şi har care urma să arunce îndoieli asupra doctrinei sale cu privire la mîntuire. Deosebirea dintre natură şi har avea la bază pasajul biblic: „Toată darea cea bună [natura] şi tot darul desăvîrşit [harul] de sus este". „Natura" în gîndirea metafizică a lui Eriugena era categoria universală care îmbrăţişa „toate lucrurile

Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 21 (*SC* 151:306)
Prud. Tr. *Praed.* 4 (*PL* 115:1077)
Iac. 1,17 Scot. Er. *Exp. C. h.* 1.1 (*CCCM* 31:1) ; Scot. Er. *Ev. In.* 3.9 (*SC* 180:252-254)

Scot. Er. *Periph.* 1. pr. (*SLH* 7:36)

Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 13 (*SC* 151:262-264)

Scot. Er. *Exp. C. h.* 2.3 (*CCCM* 31:39) Scot. Er. *Ev. In.* 3.9 (*SC* 180:264)

Scot. Er. *Praed.* 16.1 (*PL* 122:417)

Flor. *Scot. Er.* 7 (*PL* 119:145)
Scot. Er. *Exp. C. h.* 15.5 (*CCCM* 31:204)

care sînt şi care nu sînt". În gîndirea lui teologică, aplicată doctrinei despre om, „natura" reprezenta acea înzestrare creată prin care omul era capabil să fie părtaş înţelepciunii lui Dumnezeu şi prin care, de fapt, a şi participat la Binele suprem chiar şi după cădere. Căci „nu există cu adevărat nici o natură raţională căreia să-i lipsească darul harului cu desăvîrşire"; pînă şi cei osîndiţi mai păstrau în natura lor o idee despre fericirea veşnică şi dorinţa de a o dobîndi. O astfel de „afirmare a naturalului" li se părea criticilor lui că reprezintă însuşi contrariul „credinţei Bisericii, [care] face o deosebire clară între darurile naturii şi darurile harului". Căci el identifica „darurile harului divin" cu „toate lucrurile bune care ni se împart în această viaţă".

Scot. Er. *Periph.* 5.27 (*PL* 122:921)
Prud. Tr. *Praed.* 5; 17 (*PL* 115:1087; 1289)

Vezi vol. 1, pp. 169-170

Scot. Er. *Periph.* 5.27 (*PL* 122:928-931)
Scot. Er. *Carm.* 2.7.15-18 (*MGH Poet.* 3: 537); Scot. Er. *Prol. Ev. In.* 23 (*SC* 151:310)

Scot. Er. *Periph.* 5.27 (*PL* 122:924)

1Cor. 15,56

1Cor. 15,25

Acestea erau, adăuga Eriugena, „mici în comparaţie cu darurile fericirii divine". Dar atunci, aşa cum se exprima el însuşi într-un alt context, „ce să înţelegem de aici? Că nu mai există moarte veşnică în suferinţă şi nici pedeapsă a celor păcătoşi", ci doar mîntuire universală? Adversarul său, Prudentius, a remarcat unele paralele suspecte între eshatologia lui Eriugena şi doctrina lui Origen cu privire la „restaurarea tuturor lucrurilor". Eriugena nu s-a sfiit să recunoască această influenţă, mărturisindu-şi chiar preferinţa pentru Origen în dauna lui Ambrozie. Prin mîntuirea adusă de Hristos a fost restaurat neamul omenesc în întregul lui. Confruntat cu dilema între veşnicia pedepsei şi universalitatea bunătăţii divine, el nu a ezitat să spună: „Dacă răul, moartea şi înţepătura ei, care este păcatul, şi toată suferinţa, ca şi ultimul duşman, adică perfidia diavolului şi toată răutatea, vor fi alungate din firea lucrurilor, ce mai rămîne atunci cu excepţia faptului că întreaga creaţie va rămîne singură, curăţită de toată murdăria păcatului şi a răutăţii, scoasă din robia morţii aduse de stricăciune şi eliberată cu desăvîrşire?". Numai atunci avea să fie împlinit cuvîntul apostolului, anume că Dumnezeu va fi „toate în toţi", iar aceasta avea să includă „nu numai toţi oamenii, ci întreaga creaţie însufleţită". În timp ce adversarii lui insistau asupra veşniciei condamnării ca replică la veşnicia fericirii, Eriugena propovăduia o înviere în care răul, de vreme ce nu exista, nu avea să fie, şi doar „natura" în bunătatea ei avea să dăinuie veşnic. Aceasta însemna că „numai Dumnezeu va fi, dar lumea care se află sub soare şi care a luat fiinţă din cauzele veşnice se va fi întors la acele cauze" în Dumnezeu.

Scot. Er. *Periph.* 5.28 (*PL* 122:935)

1Cor. 15,28
Scot. Er. *Periph.* 5.8 (*PL* 122:876)
Scot. Er. *Periph.* 5.25 (*PL* 122:912)
Flor. *Scot. Er.* 16; 19 (*PL* 119:201; 246) Scot. Er. *Periph.* 2.28 (*SLH* 9:158)
Scot. Er. *Periph.* 5.27 (*PL* 122:925-927) Scot. Er. *Periph.* 5.28 (*PL* 122:935); Scot. Er. *Exp. C. h.* 8.2 (*CCCM* 31:129)
Scot. Er. *Periph.* 5.19 (*PL* 122:891) Scot. Er. *Exp. C. h.* 2.1 (*CCCM* 31:24)

Această viziune a „teologiei ca un fel de poezie", în care datele revelaţiei şi învăţăturile Părinţilor puteau fi

manipulate ca simboluri de către revendicările raţiunii, a fost într-adevăr „un fenomen izolat în istoria gîndirii medievale, rodul cel mai extravagant al culturii carolingiene", dar aceasta nu înseamnă că „Scotus poate fi ignorat în istoria teologiei medievale". Avînd în vedere varietatea temelor de dezbatere la care au condus speculaţiile sale, Eriugena avea să intre şi în atenţia teologilor mai convenţionali înainte de încheierea istoriei teologiei medievale. Chiar dacă cei mai mulţi cercetători ar fi probabil de acord cu ideea „că, în general vorbind, criticii contemporani ai lui Eriugena au înţeles corect poziţia lui", condamnarea răspunsurilor lui în epoca în care a trăit şi în veacurile următoare nu însemna că aşa-numitele lui „întrebări prosteşti" fuseseră eliminate. El a scris, spunea Eriugena, mai ales cu gîndul la cei „care le pretind catolicilor o explicaţie raţională a religiei creştine" şi discuta pe marginea ideii dacă „un argument care punea accentul pe făptură" era suficient pentru a arăta ce este Dumnezeu. O astfel de explicaţie raţională avea să fie cerută din nou catolicilor nu peste mult timp şi cu mai mare vigoare. În vreme ce cei mai mulţi dintre contemporanii săi îşi extrăgeau cunoştinţele de filozofie clasică „din grînarul învăţăturii Domnului" din Biserică mai curînd decît din lucrările filozofilor, el citea textele filozofice la fel cum aveau să o facă succesorii lui mai ortodocşi. Pe de altă parte, referirile lui pasagere la islam aveau să deschidă calea dezbaterii teologice pe tema interpretării musulmane asupra lui Aristotel şi a semnificaţiei ei pentru gîndirea creştină. Cînd s-a petrecut acest lucru, însăşi problematica pe care o ridicase filozofia lui – relaţia dintre lume şi veşnicia lui Dumnezeu – a revenit în atenţia teologilor. Şi, revendicîndu-se, chiar şi în parte, de la tradiţia Părinţilor, Eriugena s-a alăturat contemporanilor lui din perioada carolingiană, demonstrînd veacurilor care au urmat necesitatea depăşirii sintezei augustiniene.

Overbeck (1917) 109-110

Liebeschütz (1958) 79

CVal. (855) *Can.* 6 (Mansi 15:6)

Scot. Er. *Periph.* 1.13 (*SLH* 7:68)

Scot. Er. *Periph.* 1.45 (*SLH* 7:138)

Vezi *supra*, p. 129

Scot. Er. *Periph.* 5.32 (*PL* 122:949); Scot. Er. *Carm.* 4.2.1 (*MGH Poet.* 3:545)

Vezi *infra*, pp. 265-268; 310-311

3. Planul mîntuirii

Secolul al X-lea nu s-a bucurat de efervescența teologică și intelectuală a secolului al IX-lea, iar „în manuale își dispută împreună cu veacul al VII-lea titlul de eminență rea, de nadir al intelectului uman". Un călugăr născut cam la un deceniu după sfîrșitul secolului al X-lea vorbea despre faptul că „vedea și auzea pretutindeni distrugerea religiei creștine". Chiar dacă admitem o anumită doză de exagerare retorică, amintind de ieremiade similare din veacurile anterioare, putem desluși totuși în această lamentație o recunoaștere a faptului că erudiția și speculația nu se manifestau cu tot atîta forță ca în perioada carolingiană. Însă erudiția și speculația, deși importante în dezvoltarea doctrinei creștine, nu reprezintă singurul indiciu, și adesea nici măcar cel mai important, al acestei dezvoltări. În secolele al X-lea și al XI-lea începea să se cristalizeze concepția tipic apuseană asupra lui Hristos, așa încît „perioada monastică dintre anii 900 și 1100" a fost caracterizată drept „perioada cu desăvîrșire hristocentrică a civilizației occidentale"; era hristocentrică pentru însuși faptul că era monastică. *Regula* lui Benedict de Nursia îndemnase să „nu se pună nimic mai presus de iubirea pentru Hristos", iar autorii monastici se întreceau în preaslăvirea lui Hristos ca izvor al tuturor lucrurilor bune.

Waddell (1955) 60

Othl. *Tent.* 2 (*PL* 146: 56)

Vezi *supra*, p. 77

Kantorowicz (1957) 61

Ben. N. *Reg.* 4.21 (*SC* 181: 456-458)
Od. Clun. *V. Ger.* 2.19 (*PL* 133: 681); Rath. *Prael.* 2.4.12 (*PL* 136: 199)

În cele din urmă, teologia științifică avea să ajungă din urmă evlavia benedictină. Chiar la finele „perioadei hristocentrice", în 1098, Anselm, exilatul arhiepiscop de Canterbury, care era benedictin, își redacta „remarcabila lui carte", *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, despre scopul întrupării lui Hristos. Citit ca o încercare de speculație pe tema divinității, tratatul era o extraordinară realizare care își avea puțini rivali în istoria gîndirii creștine, fie ea răsăriteană sau apuseană, căci își propunea să arate, „fără a-i acorda atenție lui Hristos" (*remoto Christo*), că mîntuirea este cu putință numai prin cineva care este în același timp Dumnezeu adevărat și om adevărat. Dar în

Eadm. *V. Ans.* 2.30 (Southern 107)

Ans. *Cur. d. h.* pr. (Schmitt 2: 42)
Rich. S. Vict. *Seir.* 8 (*TPMA* 15: 269)
Eadm. *V. Ans.* 2.30 (Southern 107)

Ans. *Cur. d. h.* 1.2 (Schmitt 2:50)
Eadm. *V. Ans.* 2.44 (Southern 122)
Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:84-91)
Brun. S. *Inc.* (*PL* 165: 1079-1084) Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159: 1022-1023)
Petr. Alf. *Dial.* 10 (*PL* 157: 645-46); Hon. Aug. *Eluc.* 1.16-18 (*PL* 172: 1121-1123)

timp ce scria, el era „stăpînit de iubire pentru credinţa creştină"; originea, şi în acelaşi timp ţinta, speculaţiei sale era „ceea ce credem şi mărturisim" prin „credinţa" catolică şi ortodoxă „în mîntuire". Privit ca un studiu profund asupra doctrinei Bisericii, *De ce s-a făcut Dumnezeu om* reprezenta un efort de a împăca o concepţie raţională asupra persoanei şi lucrării lui Hristos cu „mai marea autoritate" a Scripturii şi a dogmei. Această concepţie, exprimată de Anselm într-un scurt tratat nonspeculativ intitulat *Meditaţie asupra mîntuirii omului*, nu era nici pe departe împărtăşită doar de el. Era, de pildă, rezumată în tratatul *Despre întruparea şi înmormîntarea Domnului* atribuit contemporanului său, Bruno de Segni, într-o lucrare împotriva evreilor scrisă de discipolul lui Anselm, Gilbert din Crispin, precum şi în alte lucrări ale vremii.

Blum (1947) 56
Petr. Dam. *Serm.* 73 (*PL* 144:918)
Guib. Nog. *Vita sua* 1.17 (*PL* 156: 874); Guib. Nog. *Mor. pr.* (*PL* 156: 19) Guib. Nog. Inc. 3.2 (*PL* 156: 508-509)
Od. Cambr. *Pecc. orig.* (*PL* 160: 1071-1102)
Od. Cambr. *Jud.* (*PL* 160: 1107-8)
P. Ab. *Rom.* 2 (*CCCM* 11: 117)
Weingart (1970) 78

Un alt contemporan, Petru Damian, deşi predicile sale nu aveau ca intenţie „doar împărtăşirea doctrinei", îşi folosea scrierile pentru a prezenta o evlavie hristocentrică în care Hristos era unicul obiect al limbajului şi gîndirii, al iubirii şi meditaţiei. Un mai tînăr contemporan şi protejat, Guibert de Nogent, vorbea despre întrupare pe baza unei reprezentări a răscumpărării care semăna foarte mult cu cea a lui Anselm. În mod asemănător, Odo de Cambrai a dezvoltat doctrina păcatului originar precum şi doctrina răscumpărării prin moartea jertfelnică a lui Hristos într-o manieră influenţată decisiv de viziunea lui Anselm. Pe de altă parte, analiza doctrinei răscumpărării din lucrarea lui Petru Abelard, *Comentariu la Epistola către Romani*, în care era combătută ideea că „moartea Fiului Său nevinovat a fost aşa de plăcută lui Dumnezeu încît, prin aceasta, El s-a împăcat cu noi", nu intenţiona să fie „o afirmare cuprinzătoare a unei anumite teorii a răscumpărării, [ci] o prezentare succintă a scopului lucrării mîntuitoare a lui Dumnezeu, a motivelor respingerii unor interpretări soteriologice nefondate şi a binefacerilor şi consecinţelor lucrării lui Hristos". De aceea, era o greşeală ca realizarea lui Anselm precum şi critica lui Abelard, deşi strălucite, să fie tratate independent de multe alte mărturii ale secolelor al X-lea, al XI-lea şi al XII-lea sau să se concentreze atenţia asupra diferenţelor dintre Anselm şi Abelard în dauna teologiei exegetice şi liturgice care intra în definiţia planului mîntuirii.

Încă din secolul al IX-lea, un poem didactic pe temele paradisului pierdut şi paradisului regăsit vorbea despre Hristos ca „trecînd prin patimile crucii, aşa cum se cerea

Od. Clun. *Occup.* 6.180; 6.440 (Swoboda 124; 132) Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144:744) Petr. Dam. *Serm.* 63 (*PL* 144:856) Guib. Nog. *Pign.* 3.5.5 (*PL* 156:664) Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:85); Ans. *Concept. virg.* 6 (Schmitt 2: 147) Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:182)

în planul mîntuirii" (*ordo salutis*). În mod similar, Petru Damian se referea la „planul (*ordo*) restaurării omului" şi la „planul cerut de slăbiciunea umană", iar Guibert de Nogent vorbea despre „planul învierii"; Anselm folosea şi el termenul „plan", la fel ca şi urmaşul lui în scaunul de arhiepiscop de Canterbury, Baldwin, atunci cînd vorbea despre evenimentele mîntuirii. Deşi „planul mîntuirii" (*ordo salutis*) nu avea încă semnificaţia specifică pe care urma să o dobîndească în cadrul dogmaticii protestantismului de după Reformă, el sugera totuşi o interpretare distinctă a vieţii, morţii şi învierii lui Hristos ca evenimente mîntuitoare. Relaţia dintre viaţă, moarte şi înviere – sau relaţia analoagă, dar nu identică, dintre Hristos ca profet, ca preot şi ca rege – nu fusese formulată definitiv în dogmele conciliilor şi crezurilor Bisericii, însă acum teologii occidentali se străduiau să exprime în mod explicit ceea ce fusese înţeles ca implicit în acele dogme. Numai în acest sens o „reconsiderare a dogmei" putea fi îngăduită în secolele al X-lea şi al XI-lea, nu printr-o repunere în discuţie a problemei persoanei lui Hristos, ca în cazul „ereziei spaniole" din secolul al IX-lea, ci printr-o punere în discuţie a lucrării mîntuitoare a lui Hristos Dumnezeu-Omul.

Vezi vol. I, pp. 159-173

Vezi vol. II, p. 318

Petr. Dam. *Opusc.* 1.6 (*PL* 145:29)

Paradoxul dreptăţii şi milei

2Cor. 5,19

„Dumnezeu era în Hristos, împăcînd lumea cu Sine însuşi, nesocotindu-le greşelile lor": acest loc comun cu privire la lucrarea mîntuitoare a lui Hristos devenise o temă centrală în cadrul controverselor din secolul al IX-lea, cînd Gottschalk, urmînd pilda lui Augustin, susţinea că termenul „lume" din pasajul biblic se referă numai la cei predestinaţi, nu la toţi oamenii. Identificarea de către Gottschalk a celor „mulţi" pentru care Hristos şi-a vărsat sîngele cu cei aleşi a continuat să se manifeste în această perioadă; alţii au interpretat cuvîntul „mulţi" în sensul că vărsarea sîngelui lui Hristos era suficientă pentru toţi, dar era eficientă numai pentru cei predestinaţi. Învăţătura lui Augustin despre „numărul fix al celor predestinaţi" era considerată ortodoxă, dar în contextul distincţiei clasice dintre predestinare şi preştiinţă. În mod similar, se susţinea că profeţia lui Hristos potrivit căreia Iuda avea să fie cel care îl va trăda nu a constrîns sau predestinat actul trădării. În sensul în care un Dumnezeu atotputernic îngăduia ca

Aug. *Ev. Jn.* 110.2 (*CCSL* 36:623)

Goth. *Praed.* 9.3 (Lambot 204)

Mat. 26,28 *Apud* Guib. Nog. *Pign.* 2.3.2 (*PL* 156: 635)

Ps. Petr. Dam. *Exp. can. miss.* 7 (*PL* 145:884)

Vezi vol. I, p. 312

Od. Clun. *Serm.* 2 (*PL* 133:720) Od. Clun. *Occup.* 2 (Swoboda 25)

Mat. 26,23

Othl. *Dial.* 25 (*PL* 146:93)

răul să se petreacă fără să-l împiedice, se putea spune că El l-a înfăptuit și prin urmare că a predestinat răul la fel ca și binele; dar într-un sens mai restrîns, de vreme ce Dumnezeu nu putea să dorească răul, atunci nu putea nici să-l înfăptuiască, nu pentru că ar exista ceva care să fie cu neputință lui Dumnezeu, ci datorită bunătății lui. Paradoxul liberului arbitru și predestinării – potrivit căruia „dacă predestinarea rămîne, liberul arbitru se reduce la nimic, dar dacă afirmăm liberul arbitru în unii, predestinarea dispare în ei" – se muta în sfera etică, unde Dumnezeu poruncea celor predestinați să trudească pentru a dobîndi ceea ce El le dăduse gratuit.

Ans. *Conc.* 2.2 (Schmitt 2:261)

Petr. Dam. *Omnip.* 3 (*SC* 191:396)

Ans. *Conc.* 2.1 (Schmitt 2:260)

Petr. Dam. *Opusc.* 9.3 (*PL* 145:215)

Punerea în discuție a paradoxului liberului arbitru și predestinării a condus încă o dată la alt paradox fundamental, acela al dreptății și milei. Pentru a împlini mîntuirea pe care mila lui o predestinase, Dumnezeu a trebuit să treacă printr-o moarte de care firea lui divină era incapabilă. Omenirea a trebuit să dea atît un mare preot nesupus păcatului care îi înrobea pe toți oamenii, cît și o jertfă care să răscumpere acest păcat. „Atunci ce avea să facă marele preot? Către ce avea să se îndrepte? Ce plan avea să găsească pentru mîntuirea noastră? Unde avea Mijlocitorul dintre Dumnezeu și oameni să dobîndească o jertfă care să aducă împăcarea dintre El și aceștia?" Din cuvintele prorocului Isaia în legătură cu o „faptă străină" a lui Dumnezeu s-a născut distincția dintre „lucrarea potrivită a lui Dumnezeu", lucrarea mîntuirii, care era pe potriva firii sale, și „lucrarea străină" a pătimirii și a morții, care era calea necesară pentru atingerea acestui țel. Dilema răscumpărării consta în necesitatea de a face față contradicției dintre aceste două „lucrări", cu alte cuvinte, de a descrie „mila lui Dumnezeu... ca fiind atît de mare și pe potriva [dreptății Lui]" încît paradoxul putea fi rezolvat.

Guib. Nog. *Inc.* 3.3 (*PL* 156:509)

Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144:744-745)

Is. 28,21

Od. Clun. *Occup.* 5.19-21 (Swoboda 95); Od. Clun. *Coll.* 3.52 (*PL* 133:637) Od. Clun. *Serm.* 4 (*PL* 133:738)

Ans. *Cur. d. h.* 2.20 (Schmitt 2: 131)

Uneori paradoxul putea fi explicat sugerîndu-se că dreptatea se găsea în Vechiul Testament, iar harul în Noul Testament, dar se recunoștea faptul că o astfel de formulă era prea simplistă. Căci în Vechiul Testament se spunea despre Dumnezeu că nici chiar în mînie nu uită se se milostivească. Într-un alt psalm, sarcina de a compara mila și dreptatea se impunea prin cuvintele: „Mila și judecata Ta voi cînta Ție". Era nevoie de o modalitate de a defini harul lui Dumnezeu care să nu anuleze dreptatea lui Dumnezeu, o modalitate de a-i afirma „bunătatea" fără a-i submina „demnitatea". Judecățile lui Dumnezeu precum și îndurările lui Dumnezeu erau prea profunde pentru

Othl. *Dial.* 8 (*PL* 146:70)

Ps. 76,9

Guib. Nog. *Vita sua.*1.1 (*PL* 156:838)

Ps. 100,1

Od. Clun. *Occup.* 2.50-51 (Swoboda 16)

Ans. *Cur. d. h.* 1.12 (Schmitt 2:70)

Od. Clun. *Coll.* 3.37 (*PL* 133:619)

a putea fi pătrunse de mintea omului. Bunătatea lui era inepuizabilă, mila lui era fără margini, cunoaşterea lui nu putea fi incompletă, puterea lui nu putea să nu-şi

Ans. *Orat.* 10 (Schmitt 3:35)

atingă ţinta. Mila şi dreptatea participau împreună la taina predestinării şi mîntuirii, fiindcă păcătoşii care aveau să fie mîntuiţi nu puteau fi aduşi pe calea cea bună decît

Rath. *Ot. serm.* 2 (*CCCM* 46:158)

prin milă, iar păcătoşii care aveau să piară nu ascultau în starea lor de păcat decît de dreptate. Mărturiile despre mîngîiere şi mărturiile despre spaimă apăreau împreună în Scriptură „ca o contradicţie", aşa încît oamenii să prefere să fie mîntuiţi de bunătatea lui Dumnezeu decît să fie pedepsiţi de asprimea lui Dumnezeu; „căci mila lui Dumnezeu este atît de mare încît El îşi exercită toată asprimea, care în felul nostru omenesc de a vorbi este numită mînia lui Dumnezeu, împotriva păcătoşilor din lumea aceasta, aşa încît în lumea de dincolo să poată avea

Othl. *Curs.* 13 (*PL* 146:182-183)
Rath. *Serm. Asc.* 2.3 (*CCCM* 46:186)

milă de ei după ce vor fi fost îndreptaţi de pe calea fărădelegii". Dreptatea şi mila lucrau împreună spre „împăcarea neamului omenesc", dar cum s-a ajuns aici?

Răspunsul nu putea fi găsit în nici un fel de a vorbi şi de a gîndi despre Dumnezeu care atribuia necesitate sau mutabilitate firii divine. Dumnezeu era „acea fiinţă care poate dăinui fără ajutorul nimănui", spre deosebire de

Othl. *Man.* 1 (*PL* 146:245); P. Ab. *Theol. S. b.* 2.1 (*BGPM* 35-II:41)

fiinţele create, „a căror întreagă existenţă stă în puterea Altuia". Nimic nu putea exista în timp şi spaţiu fără pre-

Ans. *Inc.* 7 (Schmitt 2:22)

zenţa lui Dumnezeu. Transcendenţa lui Dumnezeu faţă de natură şi legile ei însemna că „însăşi natura lucrurilor

Petr. Dam. *Omnip.* 13 (*SC* 191:450)

îşi are propria ei natură, şi anume voinţa lui Dumnezeu". Ceea ce se numea „necesitate" şi ceea ce se numea „imposi-

Ans. *Cur. d. h.* 2.17 (Schmitt 2:122)

bilitate" depindeau şi erau definite de această voinţă. „Ceea ce rostea" Dumnezeu, precum în actul creaţiei, era

Rem. Aux. *Gen.* 1.3 (*PL* 131:55)
Ieş. 3,14
Petr. Dam. *Opusc.* 1.1 (*PL* 145:22); Petr. Dam. *Omnip.* 17 (*SC* 191:476)
Vezi vol. I, pp. 75-76
Guib. Nog. *Pign.* 4.1.2 (*PL* 156:666)

identic cu „ceea ce voia" Dumnezeu. „Eu sînt Cel ce sînt", cuvîntul rostit din rugul aprins, a continuat să servească drept mărturie biblică a absolutului ontologic al firii divine, aşa cum se întîmpla încă din epoca patristică. Din tot Vechiul Testament, doar acest text vorbea „în chip esenţial", adică nemetaforic, despre natura lui Dumnezeu. Sensul era acela că Dumnezeu „există în chip imuabil, de vreme ce numai ceea ce este imuabil are viaţă adevărată; căci oriunde are loc o schimbare, fiinţa şi nefiinţa se împletesc".

P. Ab. *Serm.* 1 (*PL* 178:386)
Iac. 1,17
Petr. Dam. *Omnip.* 10 (*SC* 191:430)

Afirmaţia din Noul Testament potrivit căreia la Dumnezeu „nu este schimbare sau umbră de mutare" însemna că imutabilitatea sa, sălăşluind în sine însăşi, „rînduieşte toate lucrurile care sînt schimbătoare". Acele pasaje biblice în care Dumnezeu părea a fi supus schimbării

Guib. Nog. *Inc.* 3.6 (*PL* 156:519)

Ans. *Cur. d. h.* 1.8 (Schmitt 2:59)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 11 1)

Ans. *Orat.* 14 (Schmitt 3:55)

Ans. *Cas. diab.* 4 (Schmitt 1:240)

Ans. *Concept. virg.* 6 (Schmitt 2:147)

Ans. *Cas. diab.* 18 (Schmitt 1:263)

Ans. *Concept. virg.* 26-28 (Schmitt 2:169-171)

Rath. *Serm. Quad.* 2.19 (*CCCM* 46:73)

Ans. *Cur. d. h.* 1.15 (Schmitt 2:73)

Ans. *Cur. d. h.* 1.15 (Schmitt 2:74)

Ans. *Cur. d. h.* 1.13 (Schmitt 2:71)

P. Ab. *Rom.* 2 (*CCCM* 11:117)

Ans. *Cur. d. h.* 1.10 (Schmitt 2:66)

Ans. *Conc.* 3.13 (Schmitt 2:285); Ans. *Cur. d. h.* 2.1 (Schmitt 2:97)

erau condescendente față de mutabilitatea umană și aveau ca scop instruirea și informarea. Transcendența lui Dumnezeu „nu poate sub nici o formă să fie coborîtă de la înălțimea ei sublimă și nici nu trudește la ceea ce voiește să facă".

În sfera morală, transcendența lui Dumnezeu era dreptatea lui; căci „atunci cînd spunem că Dumnezeu este mai bun decît omul, nu spunem altceva decît că El transcende toți oamenii". De aceea, omul trebuia să mărturisească nu numai că „El este preaînalt, iar eu sînt slab", ci și că „El este drept, iar eu sînt nedrept", exprimînd astfel nu numai evlavia înfiorată a mărginitei făpturi create în prezența Creatorului nemărginit, dar și vinovăția păcătosului în prezența preasfîntului Judecător. Atît de drept era Dumnezeu încît însăși prezența pedepsei era o dovadă a păcatului la cel care era pedepsit, de vreme ce Dumnezeu nu putea să osîndească pe nimeni pe nedrept. Chiar dacă „absența dreptății" (*justitia*) nu era o realitate pozitivă, ci doar lipsa unei realități pozitive, drept urmare „nimic", nu însemna că atunci cînd Dumnezeu îi pedepsea pe păcătoși pentru absența dreptății, îi pedepsea pentru nimic și ca atare pe nedrept. Pe scurt, „Dumnezeu nu poate sub nici un chip să facă o nedreptate". Deși, în ochii oamenilor, pruncii care mureau înainte de a fi botezați nu săvîrșiseră nici un păcat și nu ar trebui să fie osîndiți, Dumnezeu judeca diferit și îi osîndea pe drept, „nu pentru păcatul lui Adam, ci pentru păcatul lor". Și nici nu era automat legitim să se „făgăduiască impunitatea tuturor celor care au fost botezați", căci dreptatea lui Dumnezeu nu era anulată nici chiar de către botez. Nimeni nu putea scăpa de dreptatea și voința lui Dumnezeu: cine fugea de „voința Lui poruncitoare" era prins de „voința Lui pedepsitoare". Transcendența lui Dumnezeu însemna că nici o făptură creată nu putea spori sau micșora „intrinsec" cinstea lui Dumnezeu, dar un termen precum „necinstirea lui Dumnezeu" reprezenta o modalitate de a descrie ce se întîmplă atunci cînd „o ființă creată nu îi acordă Creatorului cinstirea care i se cuvine". Cerînd pedeapsa ori restaurarea acestei cinstiri, Dumnezeu nu acționa într-o manieră sîngeroasă, așa cum pretindeau unii, ci într-o manieră potrivită firii sale și în concordanță cu dreptatea sa.

A fost în intenția acestui Dumnezeu drept, în actul creației „să facă o natură rațională dreaptă și binecuvîntată, care să se bucure de El". Sarcina proclamării mesajului creștin era, prin urmare, să inducă ascultătorului

Guib. Nog. *Ord. serm.* (*PL* 156:27) Guib. Nog. *Vita sua.* 1.1 (*PL* 156:838-39)

o adevărată cunoaştere de sine; căci prin cunoaşterea de sine omul ajungea la cunoaşterea lui Dumnezeu. Cunoaşterea de sine îi dezvăluia omului că „el nu poate fi eliberat de păcat şi din robia păcatului decît prin altul, că nu poate fi îndepărtat de pe calea cea dreaptă decît prin sine

Ans. *Lib. arb.* 11 (Schmitt 1:223) Od. Clun. *Occup.* 3.317 (Swoboda 40)

însuşi şi că nu poate fi lipsit de libertatea [voinţei] sale sub nici un chip – nici prin altul, nici prin sine însuşi".

Guib. Nog. *Inc.* 1.3 (*PL* 156:494) Hrot. *Asc.* 18 (Homeyer 85)
Petr. Dam. *Perf. mon.* 6 (Brezzi 228)
Od. Clun. *Coll.* 2.24 (*PL* 133:568-69)
Vezi *infra*, p. 196

Natura umană era „împărţită": continua să fie natura pe care o creasе însuşi Dumnezeu şi pe care nu o dispreţuia; însă avînd în vedere „pata căsătoriei", „păcatul săvîrşit în ceasul zămislirii", toţi cei zămisliţi în chip firesc – chiar şi Fecioara Maria – erau „zămisliţi întru fărădelegi şi în

Ans. *Concept. virg.* 7 (Schmitt 2:149)
Od. Clun. *Occup.* 3.273 (Swoboda 39)

păcate", astfel încît „sămînţa necurată" care le-a dat viaţă le-a adus în mod inevitabil şi păcatul. Dacă natura ar fi rămas fără păcat, „aşa cum a fost Adam înainte de cădere",

Od. Cambr. *Pecc. orig.* 2 (*PL* 160:1084)

ea s-ar fi dezvoltat fără păcat; dar păcătuind prin cădere, ea se dezvolta acum într-un mod păcătos. Păcatul putea fi

Ans. *Cur. d. h.* 1.11 (Schmitt 2:170) Ans. *Concept. virg.* 27 (Schmitt 2:170)

definit pur şi simplu prin faptul de „a nu-i da lui Dumnezeu ceea ce i se cuvine"; păcatul originar era păcatul „prezent în prunc imediat ce acesta are un suflet raţional", termenul „originar" referindu-se nu la originea neamului omenesc, care era pură, ci la originea fiecărei persoane în

Ans. *Concept. virg.* 1 (Schmitt 2:140)
Petr. Dam. *Omnip.* 11 (*SC* 191:436); Od. *Clun.* *Coll.* 1.8 (*PL* 133:526)

parte. Bunătatea neîntreruptă a creaţiei lui Dumnezeu, în ciuda păcatului şi a căderii, presupunea că „răul de orice fel..., chiar dacă pare să existe, totuşi nu există, fiindcă nu vine de la Dumnezeu".

P. Ab. *Sic et non* 143 (Boyer-McKeon 492-496); Od. Cambr. *Pecc. orig.* 1 (*PL* 160:1073-1074)

Deşi răul nu avea o existenţă proprie, el fiind numai „lipsa binelui", totuşi nu era nimic iluzoriu în ceea ce priveşte căderea în păcat a lui Adam şi a Evei. Se putea spune că fărădelegea lui Adam nu era atît de gravă ca aceea a unui creştin de mai tîrziu, care păcătuia împotriva mai bunei cunoaşteri care venea prin Lege, prin profeţi şi

Od. Clun. *Coll.* 2.16 (*PL* 133:563)

prin Evanghelie; sau căderea putea fi interpretată drept

Othl. *Man.* 8 (*PL* 146:259)

un avertisment împotriva păcatului mîndriei. Dar era limpede pentru toată lumea că era vorba de mult mai

Od. Clun. *Occup.* 2.8 (Swoboda 14)

mult. Ideea omului ca microcosmos, care apăruse în disputele hristologice ale Răsăritului, sugera că în căderea omului erau implicate toate celelalte făpturi legate de soarta

Vezi vol. II, p. 112
Othl. *Man.* 8 (*PL* 146:258)

acestuia. Creat ca reprezentant al întregii umanităţi, Adam a intrat în lupta cu duşmanul omenirii, diavolul, şi „a

Othl. *Dial.* 28 (*PL* 146:96)

căzut, înfrînt chiar în prima confruntare". Diavolul, a cărui cădere fusese provocată tot de mîndrie şi de dorinţa

Od. Clun. *Occup.* 1.114 (Swoboda 6)
Ans. *Cas. diab.* 4 (Schmitt 1:241-242)

de a fi Dumnezeu, şi chiar mai mult decît Dumnezeu, l-a convins pe Adam să nesocotească porunca lui Dumnezeu. Şi astfel, „diavolul şi voinţa proprie a omului" erau

Rath. *Prael.* 4.31 (*PL* 136:282)

Od. *Clun. Coll.* 1.6 (*PL* 133:523)

Od. *Clun. Occup.* 2.149 (Swoboda 19)

Ans. *Concept. virg.* 9 (Schmitt 2: 150-151)

Od. *Cambr. Pecc. orig.* 2 (*PL* 160:1077)
Ans. *Concept. virg.* 7 (Schmitt 2:148)

responsabile de păcat. Dorind să se elibereze de sub domnia lui Dumnezeu, Adam a sfîrşit prin a se aşeza pe sine însuşi, şi odată cu el întreaga posteritate, sub domnia păcatului şi a ispitei. Aşa cum rostea poetul într-o lamentaţie, „O, nefericit părinte, tatăl şi blestemul urmaşilor tăi!". În timp ce se sugerea uneori că dacă ar fi păcătuit doar Eva şi nu Adam, acest păcat nu ar fi fost transmis generaţiilor viitoare, de vreme ce Dumnezeu ar fi putut crea o altă femeie aşa cum o crease pe Eva, se spunea că generaţiile următoare „au păcătuit în Adam", chiar dacă ele nu luaseră încă fiinţă, întrucît „eram cu toţii în Adam" şi „aveam să ne tragem din el".

Ans. *Cur. d. h.* 1.11 (Schmitt 2:68-69)

Ans. *Concept. virg.* 2 (Schmitt 2:141)

Guib. Nog. Inc. 3.2 (*PL* 156:508-509)

Sent. Flor. 30 (Ostlender 14); Rosc. *Ep. Ab.* 5 (*BGPM* 8-V:67-68)
Rup. *Div. off.* 6.36 (*CCCM* 7:222)

Ans. *Cur. d. h.* 1.12 (Schmitt 2:69)

Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:86-87)

Guib. Nog. *Inc.* 3.3 (*PL* 156:509)

Aceasta era condiţia omului căzut aşa cum se înfăţişa el înaintea judecăţii lui Dumnezeu. El avea faţă de Dumnezeu obligaţia de a nu păcătui, aceasta fiind „virtutea ori dreptatea care îi face pe oameni drepţi"; dar refuzînd ascultarea, omul l-a „necinstit" pe Dumnezeu prin păcat, şi de aceea îi datora lui Dumnezeu o „satisfacţie" care era mai mare decît necinstirea prin păcat. Omul avea nu numai „datoria virtuţii desăvîrşite", dar şi „obligaţia de a da satisfacţie". Moise, David şi toţi marii oameni ai lui Dumnezeu erau „prinşi în mrejele propriilor lor fărădelegi" şi nu puteau lua asupra lor păcatele altora: „prin ce satisfacţie, aşadar, poate cineva să dobîndească iertarea dacă nu are ca apărător credincios chiar pe cel împotriva căruia a păcătuit?". Cei mai mulţi teologi – deşi nu chiar toţi – propovăduiau că era imposibil ca Dumnezeu să ierte păcatul omului fără o astfel de satisfacţie, printr-un simplu *fiat*, şi aceasta nu pentru că ar fi putut exista ceva care să fie peste puterile Atotputernicului, ci pentru că un asemenea act de clemenţă ar fi fost o încălcare a înseşi dreptăţii care trebuia apărată. Această cerinţă a unei satisfacţii care depăşea obligaţia originară se sprijinea pe „adevărul neschimbător" al revelaţiei precum şi pe „raţiunea evidentă" a cunoaşterii naturale. Şi era „drept" să se ceară îndeplinirea acestei cerinţe de către cineva care aparţinea aceleiaşi specii care săvîrşise păcatul.

Blum (1947) 107

Ans. *Cur. d. h.* 1.25 (Schmitt 2:95)

Trăgîndu-se concluzia logică, o atare descriere a transcendenţei şi dreptăţii lui Dumnezeu în relaţie cu păcatul omenesc putea părea că se opune oricărui plan al mîntuirii. Se putea considera că „evidentele formulări maniheiste" ale lui Petru Damian se referă la faptul că viaţa omului aşa cum se prezenta ea era dincolo de mîntuire. „Omul putea fi mîntuit fie prin Hristos, fie într-un fel oarecare, fie deloc", spunea Anselm, şi arăta în continuare

că nu avea să fie „într-un fel oarecare". Ori era prin Hristos, ori deloc. Mîntuirea trebuia să fie posibilă și necesară; și întocmai cum scopul dezbaterii privind dreptatea divină era să arate că mîntuirea este necesară, tot astfel și dezbaterea privind harul și mila lui Dumnezeu trebuia să arate că mîntuirea este posibilă prin Hristos. „Nimic nu se afla mai presus de cuprinderea înțelepciunii sale, nimic nu era prea greu pentru puterea sa... Nu se putea sub nici un chip ca taina [întrupării] să fie în zadar". Deși omnipotența și transcendența lui Dumnezeu se manifestau prin dreptatea lui, se putea spune de asemenea că „El nu ar fi omnipotent dacă prea-plinul credincioșiei sale nu l-ar duce spre mîntuirea omului, pe care l-a creat bine." Termenul „necesitate", care, aplicat relației dintre Dumnezeu și om, făcea de obicei referire la legea de fier a dreptății lui Dumnezeu, putea deveni și un sinonim al harului și al milei, așa încît „era necesar ca [Dumnezeu] să aducă la desăvîrșire ceea ce începuse în natura umană".

Od. Clun. *Serm.* 1 (*PL* 133:711)

Guib. Nog. *Inc.* 1.3 (*PL* 156:493)

Ans. *Cur. d. h.* 2.4 (Schmitt 2:99-100)

Faptul că Dumnezeu insufla și desăvîrșea toate lucrurile asupra cărora își revărsa mila era expresia „harului său gratuit". Iertarea pe care o acorda Dumnezeu în îndurarea sa se răsfrîngea asupra păcătosului „vrînd nevrînd". Nimeni nu putea să trăiască ori să acționeze cu adevărat în slujba lui Dumnezeu „dacă nu era condus de harul lui Dumnezeu", de fapt „doar de harul lui Dumnezeu". Toți cei mîntuiți erau mîntuiți „doar prin bunătatea harului său", care era mai presus de gîndirea și înțelegerea omului. Această temă a harului era atît de importantă în Scriptură încît se crea impresia „că liberul arbitru nu joacă nici un rol în mîntuire, ci numai harul"; în plus, erau mulți cei care „afirmă că pe baza experienței pot dovedi că omul nu este susținut de nici un liber arbitru". Contradicția dintre apostolul Pavel și apostolul Iacov în ceea ce privește credința și faptele putea fi rezolvată afirmîndu-se că dacă fără fapte credința este moartă, o credință moartă nu mai este credință, iar dacă omul drept trăiește prin credință, cineva fără credință este mort; căci „credința este temelia întregii bunei lucrări". În mod similar, contradicția dintre „numai harul" și liberul arbitru era rezolvată arătîndu-se că în cazul pruncilor mîntuirea venea cu adevărat „numai prin har, fără nici o acțiune a liberului arbitru", în vreme ce în cazul persoanelor mature „liberul arbitru natural însoțește întotdeauna" darul harului divin. Cu toate acestea, harul era evidențiat chiar și aici, căci fără el liberul arbitru nu putea duce la mîntuire.

Rath. *Prael.* 6.5 (*PL* 136:320)
Rath. *Serm. Quad.* 2.23 (*CCCM* 46:75)

Othl. Curs. 17 (*PL* 146:200)
Othl. *Visib.* (*PL* 93:1120);
Othl. *Tent.* 1 (*PL* 146:30)
Rath. *Prael.* 2.13.33 (*PL* 136:214)

Apud Ans. *Conc.* 3.1 (Schmitt 2:263)

Iac. 2,26

Rom. 1,17
Ans. *Orat.* 10 (Schmitt 3:36)

Ans. *Conc.* 3.3 (Schmitt 2:266)

Ans. *Conc.* 3.4 (Schmitt 2:267)

De aceea, Ioan Cassian, cu toată contribuţia lui la monasticism, a fost aspru criticat deoarece susţinea „că există unii oameni pe care Dumnezeu îi mîntuieşte prin har şi alţii pe care natura îi îndreptăţeşte prin liberul arbitru", iar răspunsul pe care i l-a dat Prosper din Aquitania lui Cassian avea să fie considerat „o scriere catolică". „Cine se converteşte la Dumnezeu", se punea întrebarea într-un îndreptar pentru călugări, „dacă, lepădîndu-se de povara păcatelor, nu este curăţit prin harul iertării?". Potrivit unui alt autor monasticist, era imposibil ca cineva să se ridice spre înălţimile divine prin propriile puteri, „dacă nu este ridicat către acestea de harul Celui care s-a coborît pentru noi". Şi totuşi, acelaşi autor mai spunea că „darurile divine le primesc doar aceia care, cu ajutorul harului lui Dumnezeu, au meritat să le dobîndească prin lucrarea lor plină de sîrg". Iar cu altă ocazie el avertiza că „deşi nici măcar nu putem să dorim binele, cu atît mai puţin să-l facem, fără [harul lui Dumnezeu], totuşi nu trebuie să credem că vom fi mîntuiţi fără a se ţine seama de strădania noastră". Eşecul nu se datora faptului că omul fusese părăsit de „harul premergător al lui Dumnezeu", ci faptului că omul era ţinut pe loc de „propria lui trîndăvie". S-a spus chiar că mîntuirea omului are două cauze, harul divin şi voinţa omului, dar pînă şi această afirmaţie se baza pe principiul potrivit căruia orice lucrare bună a omului este insuflată de har, care conferă şi liberului arbitru putinţa de a face bine.

Vezi vol. I, pp. 329-334
Vezi vol. I, pp. 334-336
Bern. Reich. *Ep.* 11 (*PL* 142:1169)
Petr. Dam. *Perf. mon.* 8 (Brezzi 244)
Rath. *Prael.* 2.12.23 (*PL* 136:206)
Rath. *Serm. Asc.* 1.2 (*CCCM* 46:50)
Rath. *Prael.* 5.26 (*PL* 136:309)
Rath. *Serm. Pasch.* 2 (*CCCM* 46:180)
Od. Clun. *Occup.* 2.428-431 (Swoboda 27)

Rolurile complementare ale harului şi liberului arbitru în cadrul mîntuirii se aflaseră în centrul atenţiei de-a lungul secolelor al V-lea şi al VI-lea şi, din nou, în secolul al IX-lea; iar sub forma controversei pe tema îndreptăţirii prin credinţă, acest subiect avea să domine dezbaterile din veacul al XVI-lea. Dar aici, în această „perioadă cu desăvîrşire hristocentrică", doctrina persoanei şi lucrării lui Iisus Hristos, şi mai puţin doctrina îndreptăţirii sau chiar doctrina harului, a fost cea care a devenit calea principală de afirmare a caracterului mîntuirii, ca dar gratuit şi pe deplin nemeritat al lui Dumnezeu; iar în epoca Reformei, această concepţie medievală asupra persoanei şi lucrării lui Hristos avea să fie împărtăşită, cel puţin în principiu, de către ambele părţi aflate în disputa dintre ideea îndreptăţirii prin credinţă şi cea a îndreptăţirii prin credinţă şi fapte, fiecare susţinînd că teoria despre îndreptăţire pe care o apăra era singura conformă cu doctrina despre mîntuirea prin Hristos.

Vezi vol. I, pp. 328-330
Vezi *supra*, pp. 109-111

În perioada de care ne ocupăm, la baza doctrinei mîntuirii se afla dogma hristologică ortodoxă, care se bucura de o asemenea recunoaştere încît pasajul din hotărîrea Conciliului de la Calcedon, unde se spunea că în întruparea Logosului „se păstrează trăsătura distinctă a fiecărei firi", putea fi citat, de către Petru Damian ori Anselm de pildă, fără ca vreunul dintre autori (sau editorii moderni ai acestora) să mai precizeze sursa citatului. Cînd un comentariu din veacul al X-lea pe marginea Evangheliei după Matei insista asupra faptului că întruparea implică firea umană în totalitatea ei, alcătuită atît din suflet, cît şi din trup, sau cînd un teolog din secolul al XII-lea repeta conceptul răsăritean potrivit căruia Hristos nu a mîntuit ceea ce nu şi-a asumat prin întrupare era vorba despre o reafirmare a condamnării „apolinarismului". Noţiunea de *enhypostaton*, dezvoltată în controversele hristologice ulterioare, oferea o replică celor care susţineau că întrucît Logosul „era un ipostas (*persona*) chiar şi înainte de asumarea unui om..., iar omul asumat era ipostas, de vreme ce orice fiinţă umană în parte este recunoscută a fi un ipostas", atunci se cuvenea să se vorbească despre Cel întrupat ca reunind „două ipostasuri"; această concepţie era greşită fiindcă „termenul «om» [aplicat lui Hristos] se referă numai la firea [umană]", nu şi la un ipostas uman. Se pare că teologii occidentali au reuşit într-o măsură mai mică să asimileze rezultatele controverselor răsăritene legate de existenţa uneia sau a două voinţe în Hristos, aşa cum reiese din afirmaţia lui Anselm potrivit căreia „Hristos nu a venit să împlinească voia Lui, ci pe cea a Tatălui, întrucît voia dreaptă pe care o avea nu venea din firea [Lui] omenească, ci din firea [Lui] dumnezeiască". Totuşi, aceasta nu implica absenţa unei voinţe umane distincte în Hristos.

Vezi vol. I, pp. 275
Petr. Dam. *Opusc.* 1.3; 1.4 (*PL* 145:25; 26); Ans. *Cur. d. h.* 2.7 (Schmitt 2:102)
Vezi vol. I, p. 260
Rem. Aux. *Mat.* 6 (*PL* 131:898)
Vezi vol. II, pp. 102-103
Petr. Ven. *Ep.* 37 (Constable 119)
Vezi vol. II, pp. 115-116
Ans. *Inc.* 11 (Schmitt 2: 28-29)
Vezi vol. II, pp. 90-103
Ans. *Cur. d. h.* 1.9 (Schmitt 2:63)
Ans. *Cur. d. h.* 1.10 (Schmitt 2:64)

Ar fi o greşeală ca, din tonul formal al unor astfel de mărturisiri de adeziune la ortodoxia hristologică, să tragem concluzia că nu fusese inclus conţinutul dogmei în ceea ce se credea, se propovăduia şi se mărturisea. Teologii latini ai acestei perioade susţineau cu multă însufleţire paradoxul întrupării, care spunea că „o femeie l-a zămislit pe Domnul, pentru ca o făptură creată să-i dea naştere Creatorului", că „[fecioara] preacurată este curăţită, Dumnezeu este jertfit, iar Mîntuitorul este mîntuit", că „Cel pe care nemărginirea cerului nu îl poate cuprinde este închis în hotarele ieslei", şi că „Cel ce stă în leagăn trimite o stea din constelaţii" ca să-i călăuzească pe magi.

Hrot. *Mar.* 29-30 (Homeyer 49)
P. Ab. *Serm.* 12 (*PL* 178:480)
Rad. Ard. *Hom.* 1.12 (*PL* 155:1342)
Att. Verc. *Serm.* 2 (*PL* 134:835)
Od. Clun. *Occup.* 5.325-326 (Swoboda 103)

Prin naşterea sa din Fecioara Maria, „Dumnezeul nostru
a devenit fratele nostru”, luînd asupra sa cu smerenie tot

Ans. *Orat.* 7 (Schmitt 3:23)

ce aparţine firii omeneşti. În trup, precum acum în pîinea

Guib. Nog. *Inc.* 2.1 (*PL* 156:499) Rath. *Dial. conf.* 15 (*PL* 136:404)

Euharistiei, a stat ascuns însuşi Dumnezeu. Dragostea
l-a îndemnat să coboare pe pămînt, iar „Cel ce este de o
fiinţă cu Tatăl a binevoit prin dragostea Lui să vină la

Petr. Dam. *Serm.* 3 (*PL* 144:521)

noi”. Însuşi numele „Iisus” era un sinonim al „Mîntuitorului”, iar cei salvaţi din iad erau „convertiţi în temeiul

Rath. *Dial. conf.* 27 (*PL* 136:420)

numelui lui Iisus”. Cel întrupat era „Înţelepciunea care
împreună cu Dumnezeul atotstăpînitor a modelat întreaga

Cyn. *Chr.* 239-240 (Cook 10)

creaţie”. Cînd, potrivit textului Vulgatei, Iisus i-a spus lui
Nicodim că „Fiul Omului este în cer”, aceasta dovedea că

In 3,13 (Vulg.)

Logosul întrupat era prezent în cer potrivit ambelor firi

Gez. *Corp.* 2 (*PL* 137:377)

în timp ce se afla pe pămînt. Unirea ipostatică între firea
umană şi cea divină în Hristos a făcut posibilă răscumpă-

Rup. *Div. off.* 6.36 (*CCCM* 7:224)

rarea şi îndreptăţirea, astfel încît „tot ceea ce trebuia făcut

Ans. *Cur. d. h.* 2.17 (Schmitt 2:124); Guib. Nog. *Inc.* 3.2 (*PL* 156:509) Od. Clun. *Coll.* 3.53 (*PL* 133:637)

pentru restaurarea omului a fost făcut de firea divină, dacă
nu era în puterea firii umane, şi de firea umană, dacă nu
era vrednic de firea divină”.

Astfel era „Hristos, iubitorul de oameni”. Evlavia hristologică a acestei perioade a creat nenumărate apelative şi
epitete pentru desemnarea Mîntuitorului, numindu-l „jertfă,

Od. Clun. *Occup.* 6.132 (Swoboda 123)

rege, erou, judecător, conducător, altar, preot”. Noaptea
Crăciunului, sărbătoarea naşterii sale, era „acea noapte

Od. Clun. *apud* Ioan Saler. *V. Od. Clun.* 1.5 (*PL* 133:46)

în care pacea era dată înapoi îngerilor şi oamenilor”. Dar
naşterea lui Hristos a fost doar începutul unui lanţ de
evenimente care au alcătuit împreună planul mîntuirii.
„Căci Hristos s-a născut pentru a pătimi; a murit pentru
a învia; a înviat pentru a înălţa la cer trupul pe care l-a

Rath. *Serm. Pent.* 1.5 (*CCCM* 46:60); Bald. *Sacr. alt.* 3.2.1 (*SC* 94:532) Othl. *Dial.* 33 (*PL* 146:101)

asumat de la noi pentru noi; l-a luat cu El acolo pentru a-l
face nemuritor şi veşnic fericit”. Iconomia mîntuirii includea întruparea, patimile şi învierea, care trebuia să fie

Apoc. 5,5

luate împreună. Cele „şapte peceţi” din Apocalipsă erau

Brd. Clr. *Div.* 57.1 (Leclercq-Rochais 6-1:286-287)

evenimentele mîntuitoare ale vieţii şi morţii lui Hristos.
O metaforă preferată pentru acest lanţ de evenimente din

Ambr. *Is. et an.* 4.31 (*PL* 14:513); Ambr. *Ps. 118.6.6* (*PL* 15:1269-1270)

iconomia mîntuirii, preluată de la Ambrozie, era ideea
unei serii de „salturi”. „El va mîntui lumea”, spunea poetul

Cyn. *Chr.* 718-720 (Cook 27-28)

anglo-saxon Cynewulf, „şi tot ce se află în ea prin acel
nobil salt. Primul salt a fost făcut cînd a venit la Fecioară”.
Lista salturilor care au urmat varia de la un teolog la

Alc. *Cant.* 2.8 (*PL* 100:646-647); Petr. Dam. *Serm.* 20 (*PL* 144:615)

altul, însă naşterea, răstignirea şi înmormîntarea erau
cuprinse în toate. Semnificativ este faptul că Cynewulf
includea printre salturi şi o descriere grafică a coborîrii la

Cyn. *Chr.* 730-36 (Cook 28)

iad a lui Hristos.

Brd. Clr. *Div.* 60.2 (Leclercq-Rochais 6-1 : 291) ; Brd. Clr. *Nat.* 5.2 (Leclercq-Rochais 4 : 267)

P. Ab. *Serm.* 12 (*PL* 178 : 483)
Vezi vol. I, p. 160

Petr. Dam. *Lib. grat.* 1 (*MGH Lib. lit.* 1 : 19)

P. Ab. *Rom.* 2 (*CCCM* 11 : 113)

Naşterea şi viaţa lui Hristos, răstignirea şi moartea lui Hristos, înmormîntarea şi învierea lui Hristos – aceste trei „salturi" reprezentau punctele de maxim interes în ceea ce priveşte răscumpărarea. La temelia lucrării sale mîntuitoare au stat uneori smerenia şi îndemnurile lui către ucenicie ; iar alteori „lanţul de evenimente din patimile Domnului" pe cruce ori înălţarea în slavă ca Domn al istoriei şi al universului. La fel ca în gîndirea patristică, şi în veacurile al X-lea şi al XI-lea aceste „salturi" nu apăreau izolate unele de altele, dar existau totuşi diferenţe de accent. Se recunoştea în plus faptul că pînă şi în calitate de Mîntuitor şi Domn, Hristos şi-a „păstrat deplinătatea harului în sine însuşi" şi a rămas transcendent. Dar întrucît această epocă îşi propunea să lămurească „ceea ce poate fi acea mîntuire a noastră prin moartea lui Hristos şi în ce fel mărturiseşte apostolul că sîntem îndreptăţiţi prin sîngele Lui", ea pleca de la premisele moştenite cu privire la fiinţa lui Dumnezeu, la natura omului şi la taina întrupării Dumnezeu-Omului. Fiecare dintre aceste premise căpătase deja o formă bine definită pînă atunci, aşa încît, deşi nu exista nici o dogmă a răscumpărării, totuşi nu putea fi acceptată nici o teorie a mîntuirii care să ignore sau să desconsidere oricare dintre aceste premise.

Disciplina lui Iisus

Vezi vol. I, p. 160

Od. Clun. *Coll.* 3.52 (*PL* 133 : 636)

Rath. *Ep.* 16 (*MGH BDK* 1 : 92)
Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93 : 136)

Planul mîntuirii, aşa cum era el definit şi şlefuit în această perioadă, nu se limita la teoria mîntuirii în sensul restrîns al cuvîntului. „Portretul lui Hristos" care se afla la baza acestui plan al mîntuirii includea nu numai relatările cu privire la suferinţa, moartea şi învierea lui, ci întreaga prezentare a vieţii şi lucrării lui, a minunilor şi parabolelor precum şi a răstignirii lui. Prezentarea omului care se afla la baza doctrinei mîntuirii implica şi ea o înţelegere cuprinzătoare a ceea ce se înfăptuise prin venirea lui Hristos. „Omul nu a avut nevoie numai să fie mîntuit", potrivit acestui mod de a înţelege venirea lui Hristos în căutarea celor rătăciţi, „ci şi să fie învăţat cum se cuvine să trăiască după înfăptuirea mîntuirii". Acceptarea unei astfel de instruiri reprezenta pecetea adevăratei ucenicii. „Pentru a fi cu adevărat ucenic al lui Iisus şi unul căruia îi vorbeşte Iisus, trebuie să iubeşti disciplina lui Iisus." Ucenicia şi disciplina erau inseparabile în viaţa creştină, aşa cum erau disciplina şi mîntuirea în

zugrăvirea lucrării lui Hristos. „Disciplina lui Iisus" includea întreaga sferă a experienţei umane care avea să fie pusă în armonie cu voinţa divină revelată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu într-o viaţă pe deplin umană, profund legată de vieţile oamenilor pe care trebuia să le mîntuiască şi să le înnoiască.

Înainte de întrupare, numeroase aspecte ale existenţei umane autentice nu fuseseră văzute niciodată într-o persoană concretă, ci „puteau fi demonstrate numai prin raţiune, dincolo de experienţă". Însă acum chiar Cel „care avea să-i mîntuiască pe oameni şi să-i întoarcă de pe calea morţii şi a pierzaniei către calea vieţii şi a fericirii veşnice" avea să fie în acelaşi timp Cel care a trăit ca om între oameni şi Cel care, „astfel legat de ei, învăţîndu-i cu cuvîntul cum să trăiască, se va da pe sine drept pildă pentru ei". Disciplina lui Iisus le-a fost de folos ucenicilor săi „prin învăţătură şi prin pildă". Cînd Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat ca să-i primească pe toţi cei care căutau la el adăpost, „i-a învăţat căile vieţii şi a statornicit un model desăvîrşit de viaţă nouă". De exemplu, imperativul de a ierta slăbiciunile altora era inculcat „nu numai ca precept, dar şi prin numeroase pilde" şi, mai presus de toate, prin aceea a „smeritului Iisus". Împletirea între precept şi exemplu în disciplina lui Iisus avea ca prototip pilda evanghelică despre Maria şi Marta. Cele două surori ilustrau cele două porunci ale acestei discipline, căci „nu ni s-a poruncit nimic altceva decît să-i slujim lui Hristos prin mădularele Lui", cum a făcut Marta, „sau să luăm aminte la El contemplîndu-i voinţa", aşa cum a făcut Maria. Astfel de ascultare şi acţiune reprezentau conţinutul vieţii creştine. Astfel s-a spus despre un sfînt că „ziua, cu Marta, el îi slujea Domnului prin mădularele Lui, dar noaptea, cu Maria, şedea la picioarele lui Iisus şi îi asculta cuvîntul".

Ans. *Cur. d. h.* 2.11 (Schmitt 2:111-112)
P. Ab. *Rom.* 3 (*CCCM* 11:212); Othl. *Dial.* 16 (*PL* 146:80)
Othl. *Dial.* 23 (*PL* 146:90)
Od. Clun. *Coll.* 3.51 (*PL* 133:635)
Lc. 10,38-42
Rath. *Serm. Mar. Marth.* 6 (*CCCM* 46:150)
Rath. *Serm. Mar. Marth.* 2 (*CCCM* 46:146)
Bern. Reich. *V. Udal.* 6 (*PL* 142:1189)

Ascultarea cuvîntului lui Iisus era un mod de a descrie „dulceaţa vieţii contemplative", simbolizată de Maria. „El era", spunea poetul, „dătătorul de legi şi de precepte". Concepţia asupra Evangheliei ca o nouă Lege, care îşi avea originea în primele veacuri ale Bisericii, continua să fie un mod de a descrie poruncile lui Iisus ca o împlinire sau ca o completare a vechii Legi. Deşi nu era un simplu profet, Hristos, ca propovăduitor al noii Legi, putea fi reprezentat şi drept profet, şi aceasta într-un tratat adresat evreilor. Cînd Hristos spusese despre El însuşi, „Eu sînt Adevărul", aceasta ţinea nu numai de „mărturisirea lui Hristos" ca atare, ci şi de „adevărul dreptăţii", în măsura

Od. Clun. *Serm.* 2 (*PL* 133:716-717)
Cyn. *Chr.* 140-141 (Cook 6)
Vezi vol. I, pp. 40-41; 60-61
Od. Clun. *Occup.* 6.6-7 (Swoboda 119)
Vezi vol. II, pp. 236-237; 263-265
Guib. Nog. *Inc.* 2.4 (*PL* 156:504)
In. 14,6

în care îl afecta pe aproapele. Prin urmare, oricine nega adevărul în cazul aproapelui său de teamă să nu îi ofenseze pe cei puternici „îl tăgăduia neîndoielnic pe Hristos" ca Adevăr întrupat. Autorul acestor gînduri a fost el însuşi considerat drept „ostaş al lui Hristos", şi într-o relatare a cuiva care a fost ostaş în sensul propriu, precum şi ostaş al lui Hristos, el mărturisea influenţa „dragostei lui Hristos" pe cîmpul de luptă, unde ostaşul „nu avea nici o dorinţă de a-i ataca pe duşmani, ci doar de a le pune la încercare curajul". Aspiraţia „către Hristos, către pace şi către bine" se afla la loc de cinste în mintea lui, chiar şi ca ostaş. Respectarea acestor porunci era o caracteristică definitorie a unui creştin. Deşi se spunea că „un creştin este acela care nu i se opune în nici un fel lui Hristos, în vreme ce acela care nu urmează sfintele canoane [ale Bisericii] i se împotriveşte lui Hristos", definiţia fundamentală a creştinului era următoarea: „cel care se supune voinţei lui Hristos".

Od. Clun. *Coll.* 1.18 (*PL* 133:531-532)
Ioan Saler. *V. Od. Clun.* 1.18 (*PL* 133:51)
Od. Clun. *V. Ger.* 1.8 (*PL* 133:647)
Od. Clun. *V. Ger.* 11 (*PL* 133:650)
Rath. *Ep.* 26 (*MGH BDK* 1:141)
Rath. *Serm. Quad.* 2.19 (*CCCM* 46:73)

Un alt fel de a exprima aceeaşi definiţie era reprezentarea creştinului ca un om care citeşte Biblia: „cel ce doreşte să fie veşnic cu Dumnezeu trebuie să se roage şi să citească mereu; căci atunci cînd ne rugăm, vorbim noi cu Dumnezeu, dar atunci cînd citim, Dumnezeu vorbeşte cu noi". Singura cale de a păstra calmul înţeleptului în faţa tuturor grijilor acestei lumi era meditaţia pe marginea Scripturii, care conţinea tot ce se putea şti despre Dumnezeu şi despre sine. Nu era armă mai eficace împotrivă amăgirilor diavolului decît citarea Scripturii. Prin această metodă cei care citeau Scriptura şi meditau pe marginea ei erau în stare să le alunge. Cînd psalmistul spunea „Gătit-ai masă înaintea mea, împotriva celor ce mă necăjesc" se referea la „masa Sfintei Scripturi... plină cu diferite doctrine". Dar cînd apostolul spunea „toate cîte s-au scris mai înainte s-au scris spre învăţătura noastră", aceste cuvinte făceau referire „mai ales la cei care, cu ştiinţă de carte fiind, pot să recunoască în permanenţă cum să se păstorească pe ei înşişi şi cum să-i păstorească pe cei care le-au fost daţi în grijă"; de aceea, „se cuvine cu precădere slujitorilor Bisericii să ia aminte la ceea ce stă scris." Această îndatorire putea fi considerată drept lucrul cel mai important pe care îl făcea clerul. „Jertfa de laudă" care îl slăvea cu adevărat pe Dumnezeu consta în citirea şi propovăduirea cuvintelor Legii divine. De vreme ce scopul întregii Scripturi era să pună frîu răutăţilor acestei vieţi, ea se adresa condiţiei umane pe două căi, „fie

Adalg. *Pov.* 13 (*PL* 134:931)
Od. Clun. *Coll.* 1.pr. (*PL* 133:519)
Othl. *Tent.* 1 (*PL* 146:39); Othl. *Dial.* 13 (*PL* 146:77)
Othl. *Curs.* 19; 23 (*PL* 146:207; 224)
Ps. 23,5
Bern. Reich. *Dial.* 8 (*PL* 142:1098)
Rom. 15,4
Othl. *Man.* 4 (*PL* 146:251)
Ps. 49,24
Rath. *Ep.* 16 (*MGH BDK* 1:91)
Od. Clun. Coll. 1.1 (*PL* 133:520)

îmbărbătîndu-ne, fie avertizîndu-ne, căci orice hotărîre divină ne este înfăţişată urmînd această dublă formă". Proclamarea cuvîntului lui Dumnezeu consta în aplicarea mesajului de îmbărbătare şi de avertizare îndreptat către ascultător.

Othl. *Curs*. 14 (*PL* 146:189)

Ca îmbărbătare şi ca avertisment, Scriptura se bucura de o autoritate unică, de vreme ce era cuvîntul lui Dumnezeu. Cine refuza să ţină seama de acest cuvînt dovedea că nu se află de partea lui Dumnezeu. Pentru cei care se aflau de partea lui Dumnezeu era suficient ca cineva „să arate o mărturie din Sfînta Scriptură, ca noi să-l credem". Se spunea despre Anselm, de pildă, că avea atîta încredere în Scriptură încît pentru el fiecare cuvînt al ei era adevărat fără putinţă de tăgadă, iar ţelul lui suprem era să-şi modeleze credinţa şi gîndirea după autoritatea Scripturii. El însuşi considera „falsă" şi de neconceput orice idee care contrazicea Scriptura; şi îşi verifica raţionamentul în aşa fel încît dacă orice concluzie la care ajungea raţiunea umană era contrazisă de Scriptură, atunci ea nu trebuia să fie crezută, dar dacă nu contrazicea Scriptura, atunci trebuia acceptată. Un gînditor nu trebuia să-şi folosească prejudecăţile filozofice pentru studierea Scripturii, ci „să abordeze cu cea mai mare grijă aspectele legate de Sfînta Scriptură", ceea ce „dialecticienii timpurilor noastre, sau mai bine zis ereticii dialecticii", nu reuşeau să facă. Ceea ce l-a transformat pe Anselm în „maestrul întregii lumi latine" a fost „rigoarea lui în afirmarea Scripturii şi a credinţei" spre deosebire de aceştia şi de alţi „eretici ai vremii".

Od. Clun. *Coll*. 3.15 (*PL* 133:601)

Rath. *Prael*. 3.5.10 (*PL* 136:225)

Eadm. *V. Ans*. 1.7 (Southern 12)

Ans. *Cur. d. h*. 1.18 (Schmitt 2:82)

Ans. *Conc*. 3.6 (Schmitt 2:271-272)

Ans. *Inc*. 1 (Schmitt 2:9-10)

Guib. Nog. *Mor*. pr. (*PL* 156:19-20)

Autoritatea Scripturii era supremă în faţa raţiunii, dar şi în faţa altor autorităţi. Dumnezeu insuflase har peste Vechiul şi Noul Testament cu atîta generozitate încît „nu mai este nevoie să adăugăm nimic de natură doctrinară şi nici să susţinem altceva decît ceea ce am aflat din citirea lor". Deşi o astfel de formulare a autorităţii Scripturii părea izolată de autoritatea Bisericii şi a Părinţilor, nu se avea în intenţie nici o astfel de izolare. Doctrina autorităţii prezentată de Ratherius de Verona poate fi luată drept model. Pe de o parte, el descria Scriptura ca „labirint, cu desăvîrşire de nepătruns pentru mine" şi devenită accesibilă doar cu ajutorul scrierilor Părinţilor. Pe de altă parte, cel puţin de dragul argumentaţiei, el se putea dispensa de citatele din Sfinţii Părinţi în favoarea „autorităţii mai pregnante" a Scripturii. Mai mult, exprima deosebirea dintre Părinţi şi Scriptură în termenii unei

Othl. *Dial*. 1 (*PL* 146:62-63)

Rath. *Prael*. 6.24 (*PL* 136:339)

Rath. *Prael*. 2.13.30 (*PL* 136:212)

distincții între „învățătorii moderni" și „cei vechi", admițînd că „îi folosise fără discriminare", de vreme ce prin „învățătorii moderni" a făcut Dumnezeu să rodească vechea Scriptură.

Rath. *Prael.* 6.24 (*PL* 136:338)

În calitate de cuvînt insuflat de Dumnezeu, Scriptura era adevărată și pe deplin omogenă. Dacă ceva într-una din cărțile Bibliei părea să se deosebească de ceea ce se spunea în alta, „toate trebuie înțelese ca avînd un singur mesaj, prin unitatea Celui care vorbește în toate, Duhul Sfînt". Această unitate făcea legătura între Noul Testament și Vechiul Testament, amîndouă ilustrînd cuvîntul lui Dumnezeu. Chiar în primul verset din primul psalm se vorbește „despre binecuvîntarea și sfințenia" lui Hristos, la fel ca în multe alte pasaje din Vechiul Testament. S-a sugerat că inițial în timpul Liturghiei creștine se citea numai din Epistolele apostolului Pavel, dar că ulterior s-au adăugat și alte pilde, nu doar din Noul, ci și din Vechiul Testament. Mărturia lui Hristos era atît de importantă în Vechiul Testament încît „Isaia, după cum spune Ieronim, ar trebui să fie numit nu atît prooroc cît mai degrabă evanghelist și apostol". Cîntarea Cîntărilor a devenit „cartea cea mai citită și cea mai comentată în mănăstirile medievale" căci, fiind „o cîntare nupțială", se potrivea preamăririi lui Hristos și a sfinților săi. Se pare că în unele mănăstiri medievale, Psalmii și scrierile asemănătoare se bucurau de atîta cinstire încît atunci cînd călugării auzeau citindu-se Evangheliile exclamau „Oprește-te și întoarce-te la Psalmi!". În ciuda interpretării hristologice pe care o dădeau Vechiului Testament, creștinii susțineau uneori, mai ales în polemicile lor împotriva iudaismului, că Legea lui Moise și Vechiul Testament le promiteau credincioșilor doar binecuvîntări materiale, precum bogăție, copii și viață lungă, dar că păstrează tăcerea în ceea ce privește „lucrurile veșnice, și nu spun nimic despre răsplata raiului ori despre chinurile iadului". În plus, ei recunoșteau că interpretarea hristologică a Vechiului Testament depinde de autoritatea lui Hristos, și nu invers, așa încît „chiar dacă nu credeți ceva cu toate dovezile din Sfintele Scripturi, fie pentru că ele au fost rostite în umbra Legii [Vechiului Testament] ori pur și simplu de către oameni, va trebui să credeți negreșit ceea ce a fost spus de Domnul Iisus Hristos, care este Dumnezeu și om".

Petr. Dam. *Serm.* 14 (*PL* 144:573)
Ps. 1,1
Othl. *Curs.* 10 (*PL* 146: 171)
Bern. Reich. *Miss. off.* 1 (*PL* 142:1057)
Ier. *Is.* pr. (*CCSL* 73:1)
Bern. Reich. *Modul.* 6 (*PL* 142: 1142)
Leclercq (1962) 90
Petr. Dam. *Serm.* 34 (*PL* 144:690)
Ioan Saler. *V. Od. Clun.* 1.13 (*PL* 133:49)
Bald. *Sacr. alt.* 1.1 (*SC* 93:80) Guib. Nog. *Inc.* 3.6 (*PL* 156:519)
Othl. *Tent.* 1 (*PL* 146:37)

Ceea ce fusese spus de însuși Hristos era, în sens strict și special, ceea ce era cuprins în Evanghelii. „Legea și profețiile sînt recapitulate în Evanghelie", căci cuvintele

Bern. Reich. *Dial.* 3 (*PL* 142:1091)

și faptele lui Hristos din Evanghelii au dat sens cuvintelor și faptelor lui Moise și Isaia. Proorocul nu era doar cel care prezicea venirea lui Hristos ca ceva în viitor, ci cel care interpreta Scriptura așa cum se cuvine. Prin urmare, Ioan Botezătorul a fost prooroc, întrucît el a prezis ce avea să fie, dar a fost „mai mult decît prooroc, fiindcă a arătat cu degetul spre El, Cel despre care ceilalți prooroci au prezis că va veni, și a spus: «Iată Mielul lui Dumnezeu»". Această recunoaștere explicită a lui Hristos, pe care Vechiul Testament doar îl vestise, conferea Evangheliilor un caracter special. „Evanghelia (*evangelium*), tradusă în latină, înseamnă «vestea cea bună». Și ce veste mai bună decît ... cele ce sînt spuse în Evanghelie despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, despre minunile sale, despre învățătura, învierea și înălțarea sa?". Aceste evenimente din viața lui Hristos, de fapt „toate faptele Mîntuitorului nostru", îndemnau la meditație și la cinstire, căci nimic din ce se spune ori se face în [Evanghelii] nu este lipsit de taine binefăcătoare". Deși Evanghelia după Matei a fost prima, iar Evanghelia după Ioan ultima, „totuși sfinții evangheliști sînt cu toții una ca autoritate și una în credință, neîndepărtîndu-se unul de altul sub nici un chip".

Rem. Aux. *Mat.* 5 (*PL* 131:892)
Mat. 11,9
In. 1,29
Rem. Aux. *Mat.* 2 (*PL* 131:877)
Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1251)
Othl. *Curs.* 16 (*PL* 146:197)
Petr. Dam. *Serm.* 49 (*PL* 144:780)

Poziția unică a Evangheliilor în cadrul Bibliei era ilustrată și de locul lor special în cadrul liturghiei, unde reprezentau „cel mai important lucru dintre toate cele care sînt spuse în timpul Sfintei Liturghii". Oficierea Liturghiei nu începea cu citirea textelor sfinte, ci cu cîntări și rugăciuni, ale căror „dulceață și blîndețe mai întîi vor înmuia inimile ascultătorilor, așa încît oamenii, după ce vor asculta melodia unei plăcute cîntări și se vor concentra asupra lucrurilor spirituale prin căința minții lor, vor sorbi cu nesaț cuvintele mîntuitoare ale Evangheliei". Citirea Evangheliei era „mai importantă" decît restul liturghiei. Potrivit unui ritual liturgic practicat în veacul al X-lea, diaconul săruta Evanghelia, apoi o lua în mînă și se îndrepta spre locul stabilit pentru citirea ei; la anunțarea lecturii din Evanghelie slujitorii Bisericii și toți credincioșii se întorceau cu fața către răsărit. Încă înainte de secolul al X-lea se obișnuia ca în timp ce se citea din Evanghelii să se tămîieze și să se aprindă lumînări sau să se reliefeze importanța deosebită a lecturii prin alte simboluri. Se cuvenea ca Evanghelia să fie citită doar de către un diacon sau de un alt slujitor al Bisericii de rang mai înalt și dintr-un loc special, în fața altarului ca semn al „doctrinei centrale proclamate în Evanghelie și al autorității ei desăvîrșite".

Rab. *Inst. cler.* 1.33 (Knoepfler 74-75); Ioan Abr. *Off. eccl.* (*PL* 147:32-35) Rup. *Div. off.* 1.37 (*CCCM* 7:31)
Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1247)
Tip. rom. 5.32-37 (Andrieu 2:215-217)
Tip. rom. 1.59-62 (Andrieu 2:87-89)
Amal. *Off.* 2.12.15 (*ST* 139:226) Amal. *Off.* 2.18.13 (*ST* 139:310)

Chiar şi citirea pericopei din Epistole a trebuit să premeargă Evangheliei, nu ca semn al unei mai mari importanţe, ci doar în amintirea faptului că apostolii au mers înaintea lui Hristos pe cînd acesta se afla pe pămînt. Însemnătatea Evangheliei era capitală nu numai în cadrul liturghiei, ci şi pentru liturghie, determinînd practica liturgică pînă şi în chestiuni precum omiterea *Doxologiei* în timpul Postului Paştelui.

Fiind cuvîntul lui Hristos, Evangheliile înfăţişau nu numai ce a spus Hristos, ci şi cine a fost şi ce a făcut. Într-o predică de Crăciun, de pildă, repetarea formulelor cu privire la întrupare care aminteau de crezul adoptat de Conciliul de la Calcedon a determinat „o discuţie obişnuită despre smerenia Mîntuitorului nostru şi ceea ce a înfăptuit El pentru mîntuirea noastră prin însăşi naşterea Sa". La botezul lui Hristos, Duhul Sfînt a apărut în chip de porumbel, căci „Domnul care venea în smerenie a voit să se facă ştiut oamenilor prin semne ale smereniei". El a venit să mîntuiască lumea de păcatul mîndriei şi „aceasta o arată prin toate lucrurile pe care le face cu deplină smerenie, spunînd, «Învăţaţi-vă de la Mine, că sînt blînd şi smerit cu inima»". Cînd Iuda a căutat să-l trădeze cu un sărut Iisus s-a arătat „blînd şi neprihănit". Ca împărat al păcii, Hristos era hotărît să domnească prin cumpătare şi să înlocuiască asprimea cu blîndeţea. De aceea, cine dorea să domnească alături de Hristos trebuia „mai întîi să se străduiască să pătimească pentru El cu smerenie". Smerenia lui Hristos era nobleţea ucenicilor săi. Ei erau cu adevărat vrednici de Hristos dacă, la fel ca şi El, aveau posibilitatea de a se mîndri şi de a atinge înălţimea puterii, dar cu toate acestea rămîneau smeriţi. Acest lucru era valabil chiar şi în cazul Fecioarei Maria, „unica, neasemuita Fecioară, [care] dacă nu ar fi urmat pilda smereniei lui Hristos, nu ar fi atins niciodată slava lui Hristos".

Asemenea Fecioarei Maria, credincioşii trebuiau să-l urmeze pe Hristos, „care se cuvine a fi imitat în toate privinţele atît cît se poate". Dacă ei pretindeau că îi sînt fideli, atunci trebuiau să meargă aşa cum a mers Hristos. Căci o regulă esenţială a vieţii creştine spunea că „cel ce vrea să-i urmeze lui Hristos trebuie să înveţe necontenit". A-i urma lui Hristos astăzi nu însemna a merge pe urmele lui, ci a-i imita faptele. De vreme ce Hristos era capul Bisericii, ochii tuturor credincioşilor erau îndreptaţi asupra lui, aşa cum ochii oamenilor sînt îndreptaţi spre capul unei alte persoane. Cînd doi dintre ucenicii lui Hristos se

Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1250)

Bern. Reich. *Miss. off.* 2 (*PL* 142:1058)

Petr. Dam. *Serm.* 61 (*PL* 144:847)

Rath. *Serm.* Pent. 1.4 (*CCCM* 46:59)

Mat. 11,29
Od. Clun. *Occup.* 5.559-562 (Swoboda 110-11)
Lc. 22,47-48
Od. Clun. *Occup.* 6.24-26 (Swoboda 120)

Is. 9,6
Od. Clun. *Occup.* 5.696-698 (Swoboda 114)
Rem. Aux. *Mat.* 11 (*PL* 131:923-924)

Gez. *Corp.* 7 (*PL* 137:381)

Od. Clun. *V. Ger.* 1.42 (*PL* 133:668) Rad. Ard. *Hom.* 1.30 (*PL* 155:1421)

Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144:746)

Othl. *Dial.* 16 (*PL* 146:81)
Petr. Dam. *Serm.* 32 (*PL* 144:676)

Othl. *Prov.* D-68 (Korfmacher 19)

Od. Clun. *Serm.* 2 (*PL* 133:715)

Othl. *Visib.* (*PL* 93:1121); Othl. *Prov.* S-75 (Korfmacher 79)

Mat. 20,20-28

Rem. Aux. *Mat.* 11 (*PL* 131:926)

Ioan Saler. *V. Od. Clun.* 2.12 (*PL* 133:68)

Od. Clun. *Occup.* 5.528-530 (Swoboda 109)
Ans. *Sacr. eccl.* 3 (Schmitt 2:241)

Mat. 10,38
Od. Clun. *Coll.* 2.11 (*PL* 133:558) Petr. Dam. *Perf. mon.* 3 (Brezzi 214); Ans. L. *Sent. Ans.* 4 (Bliemetzrieder 108); Petr. Ven. *Ep.* 145 (Constable 360)

Petr. Dam. *Perf. mon.* 20 (Brezzi 300)

Southern (1953) 158

Od. Clun. *Occup.* 5.788-790 (Swoboda 117)

Od. Clun. *V. Ger.* 2.16 (*PL* 133:679)
Gisl. Crisp. *V. Herl.* (Robinson 89)

Od. Clun. *V. Ger.* 1.14 (*PL* 133:652) Od. Clun. *Coll.* 3.7 (*PL* 133:594)

făcuseră vinovaţi de ambiţie nemăsurată, iar ceilalţi zece se făcuseră vinovaţi de ranchiună, Hristos nu i-a mustrat nici pe unii, nici pe alţii, ci s-a dat pe sine drept exemplu al principiului potrivit căruia „cel care este slujitorul tuturor este cu adevărat Domnul". Dacă însăşi Fecioara Maria urmase pilda smereniei lui Hristos, atunci imitarea modelului sfinţilor de către credincioşi era de fapt o imitare a lui Hristos; totuşi, erau de asemenea prezentate „faptele Domnului nostru Iisus" ca model pentru cei „care cîrtesc împotriva" pildelor sfinţilor. Hristos se făcuse om pentru ca oamenii să-i imite viaţa lui omenească şi să nu renunţe la virtuţile sale ca fiind ceva imposibil de atins; „de aceea nu le-a dat drept model un arhanghel, ci s-a dat pe Sine însuşi". Era mai presus de toate un model pentru felul cum să înduri dispreţul oamenilor ca răsplată pentru o viaţă plină de virtute.

Îndemnîndu-i pe oameni să-i urmeze exemplul, „El a ridicat semnul crucii înaintea neamurilor, spunînd: «Cel ce nu-şi ia crucea şi nu-Mi urmează Mie nu este vrednic de Mine»". Îndemnul de „a lua crucea Mîntuitorului" era esenţa vieţii creştine întemeiate pe jertfa de sine prin care credinciosul murea lumii. Aceasta era chemarea de „a-l urma [pe Hristos] ca pe o călăuză în toiul luptei cu ispitele, ca pe un păzitor pe timp de pace şi bunăstare". Însă această chemare de a-l urma pe Hristos ca pe o călăuză era adresată mai curînd celor care se aflau într-un „moment al iniţierii" ca novici în viaţa monahală, şi mai puţin laicilor creştini. De altfel, laicii creştini, „care îşi stabileau un standard mai înalt decît cel obişnuit, îşi alegeau modelele din mediul monahal". Îndemnul de a imita „exemplul Domnului" era adresat tuturor celor care erau „ucenici" ai lui Hristos. Totuşi, cînd un mirean arăta o evlavie specială pentru Hristos, aceasta dovedea că „judecînd după dorinţa (*votum*) lui", mireanul respectiv manifesta de fapt o „înclinaţie către viaţa monastică", chiar dacă împrejurările vieţii l-au împiedicat să devină călugăr; iar unii mireni cu astfel de înclinaţii au intrat în cele din urmă în viaţa religioasă.

Termenul „dorinţă" (*votum*) din descrierea de mai sus nu era încă folosit în sensul strict de „vot monahal", dar cele trei elemente componente ale doctrinei voturilor – sărăcia, castitatea şi supunerea – erau clar prezente în felul particular în care Hristos servea drept model. Cel ce îi primea pe săraci îl primea pe Hristos „prin ei", iar cel ce le auzea strigătul îl auzea de fapt pe „Hristos în cei

săraci"; dar despre cei care renunţau la putere şi la avere ca „să îmbrace rasa monahală" se spunea că devin „slujitori ai lui Hristos cel sărac", iar idealul pe care îl urmau era cel al unei vieţi trăite „în simplitatea lui Iisus Hristos, cel sărac şi răstignit". „Ca sărac şi sărac cu duhul", îl povăţuia un abate pe un călugăr, „urmează-ţi Domnul Cel Sărac". Idealul castităţii făcea şi el parte din urmarea exemplului lui Hristos, Fiul Fecioarei, care a spus că „cel care îşi ia crucea este curat cu inima şi cu trupul şi grija de trup nu o face niciodată spre împlinirea poftelor". Ca Fiu al Fecioarei, Hristos nu numai că a salvat-o pe Maria Magdalena „din adîncul prăpastiei" desfrînărilor ei, dar „a insuflat dragostea de feciorie" unui credincios mirean, aşa încît „acesta nu a mai voit să se lepede de ea nici chiar pentru o căsătorie foarte bună". O astfel de supunere faţă de Hristos merita să fie numită „purtarea jugului lui Hristos", dar acest „jug" se referea de obicei la supunerea monahală. Spre deosebire de Moise, care îi obligase pe evrei să se supună folosind forţa Legii, Benedict de Nursia i-a „supus pe călugări jugului dulce al lui Hristos". Iar călugărul avea să spună despre el însuşi că, făcînd legămîntul supunerii, i-a făgăduit lui Hristos să poarte „jugul monahal".

Petr. Dam. *V. Rom.* 25 (*FSI* 94:54)
Petr. Dam. *Opusc.* 43.6 (*PL* 145:685)
Petr. Ven. *Ep.* 20 (Constable 35)
Rom. 13,14
Od. Clun. *Coll.* 2.11 (*PL* 133:558)
Od. Clun. *Serm.* 2 (*PL* 133:715)
Od. Clun. *V. Ger.* 1.34 (*PL* 133:662)
Mat. 11,29-30
Od. Clun. *V. Ger.* 3.8 (*PL* 133:695)
Her. *V. Had.* 5 (*PL* 139:1143)
Od. Clun. *Serm.* 3 (*PL* 133:724); Ioan Saler. *V. Od. Clun.* 1.29 (*PL* 133:56)
Othl. *Doctr. spir.* 14 (*PL* 146:280)

Calea supremă de învăţătură şi revelaţie divină prin disciplina lui Iisus, aşa cum ilustra sintagma „purtarea crucii", o reprezentau patimile şi moartea lui Hristos. În calitate de întemeietor al Ordinului Camaldolez, Romuald spunea: „Dacă purtaţi crucea lui Hristos, se cuvine să nu uitaţi de supunerea faţă de Hristos". A-l asculta şi a-l urma pe Hristos presupunea ascultarea cuvîntului său şi imitarea acţiunilor sale, dar mai presus de orice însemna a urma „exemplul patimilor sale". Dacă, de pildă, cuiva îi era greu să-şi ierte fratele, trebuia să-şi amintească de suferinţele lui Hristos, care s-a rugat pentru duşmanii lui, deşi primea din mîinile lor moarte, nevinovat fiind. Un act de penitenţă, precum postul sau flagelarea, era, în opinia lui Petru Damian, „cu adevărat o participare la patimile Mîntuitorului", căci în felul acesta penitentul îşi răstignea ispitele trupului urmînd pilda lui Hristos pe cruce. „Hristos s-a dat morţii pentru noi", spunea el cu altă ocazie, „şi de aceea, de dragul iubirii Lui, să alungăm din sufletele noastre orice pornire către plăcerile lumeşti. Prin binevoirea Lui de a pătimi pe cruce, El ne-a arătat calea prin care ne putem întoarce în patria noastră [cerească]". Ceea ce a pătimit Hristos prin sine însuşi în

Apud Petr. Dam. *V. Rom.* 24 (*FSI* 94:51)
Rem. Aux. *Mat.* 9 (*PL* 131:915)
Adalg. *Pov.* 12 (*PL* 134:930); Ael. *Spec. car.* 3.5 (*PL* 195:582); Rad. Ard. *Hom.* 2.10 (*PL* 155:1530)
Lc. 23,34
Petr. Dam. *Opusc.* 43. pr. (*PL* 145:679)
Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144:745)

Od. Clun. Coll. 3.43 (*PL* 133:628)

Petr. Dam. *Opusc.* 43.5 (*PL* 145:683); Petr. Dam. *Opusc.* 50.2 (*PL* 145:734); Petr. Dam. *Serm.* 51 (*PL* 144:792)

calitate de cap al Bisericii continua să pătimească prin ucenicii săi. Cele cinci răni ale lui Hristos (două la mîini, două la picioare şi una în coastă) corespundeau celor cinci simţuri, iar fiecare simţ îşi avea plăcerile lui speciale de care trebuia vindecat. Într-un tratat dedicat doctrinei satisfacţiei prin moartea lui Hristos, Anselm de Canterbury accentua şi faptul că „rănile şi ocările şi moartea pe cruce" au servit drept „exemplu oamenilor" despre felul cum ar trebui ei să-şi îndure propriile suferinţe.

Ans. *Cur. d. h.* 2.18 (Schmitt 2: 127)

Această viziune despre cruce ca exemplu a primit formularea clasică în teologia lui Petru Abelard, „al cărui instinct infailibil duce direct către întrebări periculoase şi răspunsuri provocatoare". „Pentru a persevera plini de curaj în lupta împotriva patimilor", îndemna el într-o predică rostită în Duminica Floriilor, „trebuie să-L avem mereu înaintea ochilor, iar patimile Lui să ne slujească drept pildă, ca să nu cădem". Cuvintele Evangheliei, „Mai mare dragoste decît aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi", i-au servit drept *locus classicus* în interpretarea semnificaţiei crucii. Ele voiau să spună că „prin credinţa pe care o avem în Hristos dragostea sporeşte în noi, datorită convingerii că Dumnezeu în Hristos a unit firea noastră cu a Sa şi că, suferind în această fire, El ne-a arătat dragostea desăvîrşită de care vorbeşte"; astfel, „de dragul Lui sîntem legaţi de El şi de aproapele nostru printr-o trainică legătură de iubire". Şi aceste cuvinte voiau să spună că Hristos „a mers pînă la moarte pentru doctrina propovăduirii Evangheliei, iar prin moartea Sa a arătat ce nu ar fi putut arăta prin naşterea Sa". Într-un alt context, Abelard cita aceste cuvinte pentru a dovedi că Hristos „ne-a învăţat în chip desăvîrşit" prin moartea şi învierea sa, „propunînd un exemplu" prin felul morţii sale, „arătînd o viaţă în nemurire" prin învierea sa din morţi, iar prin înălţarea sa „învăţîndu-ne" despre viaţa veşnică din împărăţia cerurilor. Şi, pornind de la aceste cuvinte ale lui Hristos, Abelard a definit mîntuirea însăşi ca fiind „acea dragoste desăvîrşită din noi prin patimile lui Hristos", înlocuind frica de Dumnezeu cu dragostea faţă de El.

Gilson (1960) 105

P. Ab. *Serm.* 9 (*PL* 178:447)

In. 15,13

P. Ab. *Rom.* 2 (*CCCM* 11:111-112)

P. Ab. *Prob. Hel.* 6 (*PL* 178:686)

P. Ab. *Theol. chr.* 4.62 (*CCCM* 12:292)

P. Ab. *Rom.* 2 (*CCCM* 11:118)

Acest *locus classicus* i-a oferit lui Abelard o interpretare a diferitelor teme şi reprezentări tradiţionale ale mîntuirii prin moartea lui Hristos. El spunea într-o scrisoare că Hristos „v-a răscumpărat şi v-a mîntuit prin propriul Lui sînge... Însuşi Creatorul lumii a devenit preţul pentru voi". Hristos era în mod firesc numit „Regele preaînalt, Preotul suprem şi adevăratul Mîntuitor". Pus

P. Ab. *Ep.* 5 (*PL* 178:209-10)

P. Ab. *Symb. Apost.* (*PL* 178:622)

Apud P. Ab. *Apol.* 2 (*CCCM* 11 : 359)

P. Ab. *Conf.* (*PL* 178: 105-6)
P. Ab. *Serm.* 12 (*PL* 178 : 479-484)

P. Ab. *Serm.* 12 (*PL* 178 :484)

P. Ab. *Serm.* 12 (*PL* 179 :481)
P. Ab. *Rom.* 2 (*CCCM* 11 : 112); *Sent. Flor.* 31-33 (Ostlender 15-16); Herm. Mag. *Epit.* 23 (*PL* 178 : 1730-1731)

Rom. 8,32

Brd. Clr. *Ep.* 190.9.23 (*PL* 182 : 1071); Gm. S. Th. *Disp. Ab.* 3 (*PL* 180 : 325)

Brd. Clr. *Ep.* 190.7.17 (*PL* 182: 1067)

Brd. Clr. *Ep.* 190.9.25 (*PL* 182: 1072)

Brd. Clr. *Grat.* 10.35 (Leclerq-Rochais 3: 190)
Ans. *Cur. d. h.* 2.19 (Schmitt 2: 130)

în situaţia să-şi apere ortodoxia doctrinei sale, Abelard declara: „Mărturisesc că unicul Fiu al lui Dumnezeu s-a întrupat ca să ne elibereze din robia păcatului şi de sub jugul diavolului, şi astfel, prin moartea Sa, să ne deschidă nouă poarta vieţii veşnice". O prezentare destul de amplă a viziunii sale apare într-o predică purtînd titlul *Crucea.* Aici crucea este înfăţişată ca un dar al „harului, prin care am fost mîntuiţi, de vreme ce nu stă în puterea noastră să împărtăşim patimile lui Iisus prin suferinţa noastră şi să-L urmăm purtîndu-ne propria cruce". Pe cruce Hristos a fost „blestemat trupeşte de Dumnezeu prin pedeapsă", şi de aceea „se spune că El a luat asupra Lui sau că a purtat păcatele noastre, cu alte cuvinte, a primit pedeapsa pentru păcatele noastre, împărtăşindu-ne într-un fel blestemul". Însă tot acest limbaj era pus în slujba unei interpretări a crucii ca mijloc pentru ca Dumnezeu „să ne reveleze dragostea sau să ne convingă cît de mult ar trebui să-L iubim pe Cel «Care pe Însuşi Fiul Său nu L-a cruţat» pentru noi".

Adversarii lui Abelard considerau nepotrivită o astfel de concepţie asupra reconcilierii prin Hristos, argumentînd că el urma mai degrabă „erezia pelagiană" decît „credinţa creştină" prin faptul că minimaliza nevoia de mîntuire. După părerea lor, Abelard susţinea că semnificaţia „dreptăţii omului prin sîngele Mîntuitorului" şi împlinirea tuturor evenimentelor naşterii, vieţii, morţii şi învierii lui Hristos puteau fi reduse la faptul „că prin viaţa şi învăţătura Lui, prin suferinţa şi moartea Lui, El a împărtăşit oamenilor un model de viaţă şi le-a arătat pînă unde poate merge dragostea". Dacă acesta era unicul scop al venirii sale, atunci „El a propovăduit dreptatea, dar nu a acordat-o; a dovedit dragostea, dar nu a insuflat-o". Aceasta era ea însăşi o interpretare nepotrivită şi nedreaptă a gîndirii lui Abelard, perpetuată şi de către mulţi cercetători moderni, dar care exprima totuşi „intuiţia" larg răspîndită potrivit căreia Hristos a şi acordat dreptatea în timp ce o propovăduia şi a insuflat dragostea în timp ce o arăta. Imaginea lui Hristos ca învăţător şi model şi chiar aceea a lui Hristos răstignit drept pildă trebuiau legate de definiţia mai largă a lui Hristos ca Mîntuitor. Cel ce a oferit exemplul virtuţii trebuia să ofere şi sprijinul harului. „Ar fi", potrivit lui Anselm, „zadarnic pentru oameni să-L imite dacă nu ar fi părtaşi vredniciei Lui".

Crucea ca mîntuire a neamului omenesc

Disciplina, chiar „disciplina lui Iisus", era un termen folosit pentru desemnarea efectelor lucrării lui Hristos asupra vieţii şi comportamentului credincioşilor. Existau, spunea Bernard de Clairvaux combătîndu-l pe Abelard, „trei părţi primordiale ale mîntuirii noastre: forma smereniei, în care Dumnezeu «S-a deşertat pe Sine»; măsura dragostei, care se prelungeşte pînă în moarte, chiar în moartea pe cruce; şi taina mîntuirii, pentru care El a îndurat moartea". Smerenia şi dragostea erau absolut necesare, iar exemplul lui Hristos era esenţial; însă nimic din toate acestea „nu ar avea temei şi nici nu ar exista dacă ar lipsi mîntuirea". Mîntuirea trebuia să fie mai mult decît disciplina, mai mult chiar decît smerenia şi dragostea: nu putea să fie mai puţin decît toate acestea, dar prin ea însăşi revelaţia smereniei şi dragostei în Hristos nu era de ajuns. Fie că se numea reconciliere ori ştergerea păcatelor, îndreptăţire ori mîntuire, ceea ce făcuse Hristos fusese înfăptuit „prin sîngele Lui" (*per sanguinem*), şi nu doar „prin cuvîntul Lui" (*per sermonem*). „Nu am primit reconcilierea în alt fel decît prin sîngele lui Hristos", spunea un autor. Poate că niciunde nu a fost această intuiţie ilustrată mai emoţionant decît în poemul anglo-saxon anonim intitulat *Visul crucii*. Aici Hristos era reprezentat ca „Eroul tînăr – Atotputernic Dumnezeu", care, atunci cînd „a voit să mîntuiască neamul omenesc", s-a urcat pe „lemnul înalt" al crucii. Aşa cum se spunea într-un alt poem anglo-saxon, „Regele i-a mîntuit cu trupul său". Scopul era mîntuirea omenirii – nu doar o mîntuire pentru smerenie şi dragoste, ci o mîntuire de sub puterea diavolului şi mînia lui Dumnezeu. Era o mîntuire a neamului omenesc ca întreg, chiar dacă cei mai mulţi oameni aveau să o respingă şi să piară. Aşa cum spunea un proverb medieval, „Crucea şi moartea lui Hristos constituie restaurarea lumii". Doar în acest temei se putea ca mîntuirea să fie aplicată credincioşilor, aşa încît *Visul crucii* să spună mai departe că prin suferinţa lui pe cruce Hristos „ne-a răscumpărat şi ne-a dat viaţă". Potrivit părerii, justificate sau nu, a criticilor lui Abelard, tocmai acest caracter obiectiv al lucrării mîntuitoare a lui Hristos lipsea din răspunsul lui la propria sa „întrebare despre ceea ce ar putea fi această mîntuire a noastră prin moartea lui Hristos".

Fil. 2,7

Brd. Clr. *Ep.* 190.9.25 (*PL* 182:1072); Brd. Clr. *Div.* 119 (Leclercq-Rochais 6-1:397)

Brd. Clr. *Ep.* 190.8.20 (*PL* 182:1069)

Rup. *Div. off.* 9.3 (*CCCM* 7:304)

Vis. cr. 39-41 (Swanton 91)
Cyn. *Chr.* 1208-1209 (Cook 46)

Othl. *Prov. C*-78 (Korfmacher 15)

Vis. cr. 145-47 (Swanton 96)

P. Ab. *Rom.* 2 (*CCCM* 11:113)

Doctrina mîntuirii trebuia să fie obiectivă fiindcă mîntuirea implica „o tranzacţie între aceste trei părţi: omenirea, Dumnezeu şi diavolul". Deşi această afirmaţie a fost făcută cam la trei decenii jumătate după scrierea tratatului lui Anselm despre răscumpărare, ea rezuma foarte bine perspectiva din care teologii veacurilor al X-lea şi al XI-lea vedeau lucrarea mîntuitoare a lui Hristos pe cruce. În limitele concepţiilor prezentate pe scurt în acest capitol, doctrina mîntuirii avea la bază examinarea modului cum moartea lui Hristos a schimbat relaţia neamului omenesc cu Dumnezeu şi cu diavolul. Din această analiză au rezultat o serie de formulări mai atente ale doctrinei mîntuirii decît cele care fuseseră redactate de teologia patristică, precum şi o critică a metaforelor mîntuirii care fuseseră preluate de la Părinţi. Formularea cea mai cuprinzătoare dintre toate, exprimată de Anselm în scrierea *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, a fost descrisă de către un istoric al doctrinei ca fiind „aproape singura ocazie în care scolastica a determinat o dezvoltare cu adevărat sănătoasă". Aici Anselm făcea legătura între cele trei părţi cu ajutorul unei teorii a „îndreptăţirii" prin cruce, dînd o formă sistematizată reprezentării biblice şi liturgice a lucrării lui Hristos ca jertfă şi concepînd „o doctrină a răscumpărării în armonie deplină cu acel bine întemeiat sistem sacramental al Bisericii".

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.8.4 (*PL* 176:307)

Thomasius (1876) 95

G.H. Williams (1960) 64

Oricare ar fi fost metaforele sau teoriile despre mîntuire, moartea lui Hristos pe cruce ocupa un loc central. În textul latinesc al crezului niceean se spunea că întruparea Logosului şi toate evenimentele care au urmat s-au petrecut „de dragul nostru, al oamenilor, şi cu scopul mîntuirii noastre" (*propter nos homines et propter nostram salutem*), dar răstignirea a fost „pentru noi" (*pro nobis*) în chip aparte. Indiferent dacă prepoziţia „pentru" (*pro*) însemna doar „în numele nostru" ori „în locul nostru", crezul aşeza răstignirea la loc de cinste în iconomia mîntuirii prin Hristos. „Pentru aceasta a venit El în lume şi pentru aceasta s-a născut, ca să ne elibereze prin patimile sale", mărturisea Petru Damian. Hristos era Mijlocitorul şi Împăciuitorul, însă „era Mijlocitor prin naştere şi Împăciuitor prin moarte". Dintre toate lucrurile de sub cer, mormîntul lui Hristos era al doilea ca importanţă numai după Fecioara Maria. Căci „nu prin naşterea sa, ci prin patimile şi sîngele lui Hristos a fost spălat păcatul originar". Tema unei predici de Crăciun din veacul al XII-lea era următoarea: „Hristos a venit [pentru] mîntuirea,

Symb. Nic.–CP (Schaff 2:59)

Petr. Dam. *Serm.* 7 (*PL* 144:543)

Rufin. As. *Bon. pac.* 1.4 (*PL* 150:1598)

Petr. Ven. *Serm.* 2 (*PL* 189:977)

Brun. S. *Sent.* 5.3 (*PL* 165:1026)

Rad. Ard. *Hom. ep. ev.* 1.10 (*PL* 155:1700)

curăţarea şi îndreptăţirea neamului omenesc". Descriind naşterea şi viaţa lui Hristos ca fiind „fără prihană", Othlo de Sankt Emmeram considera că scopul acestora fusese desăvîrşirea lucrării pe care Hristos venise să o împlinească, şi anume să „pătimească pentru vina lumii". Faptul că Hristos „s-a dat pentru noi" era definit ca o „răscumpărare a morţii noastre păcătoase prin propria lui moarte" şi ca o acordare a mîntuirii. Prin planul Tatălui şi prin mijlocirea Duhului Sfînt, Hristos a mîntuit lumea de sub robia păcatului şi a morţii veşnice prin moartea lui de bunăvoie.

Othl. *Doctr. spir.* 2 (*PL* 146:266)

Od. Clun. *Occup.* 3.130-133 (Swoboda 35)

Ans. *Orat.* 3 (Schmitt 3: 10)

Locul central pe care îl ocupau răstignirea şi moartea lui Hristos în cadrul doctrinei mîntuirii era confirmat de cultul crucii. În rîndul iconoclaştilor bizantini, crucea era singura excepţie de la regula potrivit căreia nu se îngăduia existenţa imaginilor sau a simbolurilor în biserică. Şi în Apus, cel mai viguros atac împotriva folosirii imaginilor, *Cărţile carolingiene*, atribuite lui Carol cel Mare, insistau totuşi asupra faptului că „prin [cruce], şi nu prin [imagini], a fost mîntuit neamul omenesc", şi că prin urmare numai crucea, „nu o imagine sau alta", merita „rugăciunea înflăcărată". Căci atunci cînd credinciosul „se prosternează cu trupul în faţa crucii, el se prosternează cu mintea înaintea Domnului, venerînd crucea prin care am fost mîntuiţi". Deşi criticii Bisericii, în special evreii, i-au acuzat pe creştini de idolatrie pentru că adorau crucea, apărătorii credinţei au replicat că astfel de acte de adoraţie nu erau adresate crucii ca obiect, ci „doar imaginii trupului Domnului care este aşezat pe cruce". Era general acceptat faptul că „adoraţia", în sensul ei tehnic, deosebit de „veneraţie", aparţinea cu adevărat crucii; iar Anselm exprima această idee unanim acceptată cînd adresa o rugăciune crucii: „O, sfîntă cruce..., ador, venerez şi preamăresc în tine acea cruce pe care ne-o reprezinţi, şi în ea pe Domnul nostru preamilostiv şi ceea ce a împlinit El cu milostenie prin ea".

Vezi vol. II, pp. 137-138

Vezi vol. II, p. 184

Lib. Car. 2.28 (*MGH Conc. Sup.* 2:89)

Ps. Alc. *Div. off.* 18 (*PL* 101:1210)
Vezi *infra*, pp. 259-270

Petr. Dam. *Serm.* 48 (*PL* 144:766)

Othl. *Dial.* 38 (*PL* 146:112)

Ans. *Orat.* 4 (Schmitt 3: 11); Fulb. *Hymn.* 12 (*PL* 141:345)

Un imn frecvent folosit aparţinîndu-i poetului din secolul al VI-lea, Venantius Fortunatus, aclama „stindardele regale" ale crucii în procesiune şi saluta crucea ca fiind cea pe care a fost atîrnat preţul mîntuirii lumii; imnul includea şi adăugirea creştină la textul Psalmului 96,10, „Domnul a împărăţit de pe lemn[ul crucii]". Din acest imn ideea crucii ca stindard s-a răspîndit în literatura medievală. Trebuia ca novicii în vocaţia monahală să ştie că izbînda în încercările vieţii lor avea să fie cu siguranţă a

Hymn. lat. 67 (*Anal. Hymn.* 50:74)

Vezi vol. I, p. 43
Rup. *Div. off.* 5.1 (*CCCM* 7:147); Rich. S. Vict. *Edict.* 3 (Chatillon-Tulloch 72); Petr. Ven. *Ep.* 11 (Constable 17)

Petr. Dam. *Perf. mon.* 20 (Brezzi 298)

lor, fiindcă stindardul crucii le era călăuză. Iadul avea să se tînguiască fiindcă a fost „biruit de stindardele tale", se spunea mai tîrziu într-un alt imn adresat „crucii, singura nădejde a neamului omenesc". Cu altă ocazie poetul vorbea despre cruce ca fiind „viaţă pentru mine şi moarte pentru tine, vrăjmaşule", ori ca „taler" pe care s-a cîntărit preţul mîntuirii lumii. Poetul mai pomenea şi faptul că avea frecvent o viziune a lui Hristos pe cruce şi că era purtat de acea viziune către „lumina veşniciei". Taina crucii reunea Vechiul şi Noul Testament într-o „singură doctrină", căci „crucea este armonia Scripturilor". Însă crucea nu era folosită în cultul creştin doar în perioada Postului Paştelui sau la anumite sărbători ale Bisericii precum Înălţarea Sfintei Cruci, cu ocazia cărora se cîntau unele dintre aceste imnuri. Semnul crucii era un element esenţial în cadrul Sfintei Liturghii, fiind prezent în toate momentele importante de sfinţire şi jertfă euharistică. Şi la botez, cele cîteva executări ale semnului crucii erau pe drept cuvînt „taine". Nu mai puţin esenţială era funcţia crucii în evlavia populară, unde se spune că „alunga demonii". Cînd un misionar creştin venea la un izvor sacru închinat zeităţilor păgîne, el conjura demonii rostind numele lui Hristos şi făcînd semnul crucii; atunci demonii plecau, iar izvorul îşi relua funcţia obişnuită de a le oferi oamenilor apă. Demonii şi poftele erau alungaţi prin semnul crucii. Opere literare precum *Visul crucii* erau o expresie în limbile autohtone a cultului crucii.

Petr. Dam. *Carm.* A. 93 (Lokrantz 71); Fulb. *Hymn.* 12 (*PL* 141:345)

Petr. Dam. *Carm.* A. 59 (Lokrantz 64)
Petr. Dam. *Carm. B.* 3.4 (Lokrantz 84)

Petr. Dam. *Opusc.* 19.5 (*PL* 145:432)

Petr. Dam. *Serm.* 18 (*PL* 144:606) Petr. Dam. *Serm.* 48 (*PL* 144:771)

Od. Clun. *Serm.* 4 (*PL* 133:737-738); Petr. Dam. *Serm.* 18 (*PL* 144:601-611) Rab. *Inst. cler.* 1.33 (Knoepfler 77); Rup. *Div. off.* 2.15 (*CCCM* 7:48) *Tip. rom.* 5.60 (Andrieu 2:221-222)
Ans. L. *Sent. Ans.* 6 (Bliemetzrieder 114-115)

Seq. trans. 120.16 (*Anal. Hymn.* 54:188)

Her. *V. Rem.* 12 (*PL* 139:1159)

Petr. Ven. *Mirac.* 2.20 (*PL* 189:930-31); Rad. Ard. *Hom.* 1.18 (*PL* 155:1372)

În acest fel, crucea şi răstignirea au ajuns să ocupe un loc unic în viaţa lui Hristos ca acel eveniment prin care planul mîntuirii şi-a atins împlinirea. Crucea era „tribunalul" pe care Hristos l-a înălţat în numele tuturor, stabilind astfel „domnia Bisericii". Dintre evenimentele din Evanghelii, patimile şi moartea lui Hristos jucaseră rolul hotărîtor; căci înainte să se petreacă aceste evenimente, nici măcar Avraam nu reuşise să intre în rai, în vreme ce după aceste evenimente, pînă şi tîlharul de pe cruce a putut să dobîndească intrarea în rai. Nici măcar învierea lui Hristos nu ocupa acest loc în planul mîntuirii. Cu toate că patimile, învierea şi înălţarea corespundeau credinţei, nădejdii şi dragostei, totuşi crucea era instrumentul biruinţei lui Hristos asupra diavolului. Se pare că unul dintre motivele respingerii a ceea ce se considera a fi fost concepţia lui Abelard despre cruce ca revelaţie hotărîtoare a dragostei lui Dumnezeu şi a vestirii mîntuirii, mai curînd decît a împlinirii ei, era acela că învierea lui Hristos îndeplinea

Rath. *Prael.* 4.16 (*PL* 136:263)

Od. Clun. *Occup.* 6.248-250 (Swoboda 126)

Ps. Petr. Dam. *Exp. can. miss.* 8 (*PL* 145:884) Petr. Dam. *Serm.* 18 (*PL* 144:602)

Rab. *Inst. cler.* 2.37 (Knoepfler 130-131)

această funcţie de a face cunoscut faptul că planul mîntuirii a fost realizat prin răstignire. Explicînd de ce Vinerea Mare era zi de doliu, teologul liturgic Rupert de Deutz afirma că „bucuria unei asemenea mari şi necesare mîntuiri, a unui asemenea preţ prin a cărui valoare robia lumii a fost mîntuită... trebuie să fie amînată pînă a treia zi", şi anume pînă în Duminica Paştelui ; căci prin învierea lui, „Hristos cel Biruitor ne-a vestit biruinţa, ne-a arătat în Sine însuşi ce trebuie să nădăjduim pentru noi înşine".

Rup. *Div. off.* 6.3 (*CCCM* 7:190)

În cadrul acestei viziuni despre cruce chiar şi o metaforă a răscumpărării precum „biruinţă asupra diavolului", în care răstignirea şi învierea se împleteau cu mai mult succes decît în cazul celorlalte evenimente, putea fi interpretată aproape în exclusivitate în temeiul suferinţei şi morţii lui Hristos. Metafora victoriei avea marele avantaj că, descriind „arena" în care Dumnezeu şi-a trimis Fiul pentru a-l înfrînge pe Satan, putea să ia în serios rolul diavolului ca a treia parte în tranzacţia care a avut loc între Dumnezeu şi om în procesul mîntuirii neamului omenesc. Cu toate că problema răscumpărării era refacerea relaţiei stabilite în momentul zidirii omului şi distruse prin căderea acestuia, totuşi diavolul, în calitate de autor al distrugerii, trebuia să ocupe şi el un loc în prezentarea completă a planului mîntuirii. El era spiritul mîndru, „veşnic mîndru în relaţia cu Dumnezeu şi veşnic răuvoitor în relaţia cu noi", care, avînd o fire mai deosebită, credea că este „preferabil să domneşti în iad decît să slujeşti în rai" (*malles misere praeesse, quam feliciter subesse*) şi a reuşit să-l ispitească pe om să-i împărtăşească soarta. Întrucît omul „şi-a îngăduit să fie înfrînt atît de uşor de către el prin păcat", îi datora ceva diavolului, şi anume, „să-l înfrîngă la rîndul lui".

Vezi vol. I, pp. 167-169
Hrot. *Asc.* 7-10 (Homeyer 85) Herb. Los. *Serm.* 8 (Goulburn-Symonds 232-234)

Bald. *Sacr. alt.* 2.3.1 (*SC* 93:240)
Ans. L. *Sent. Ans.* 2 (Bliemetzrieder 51) Brd. Clr. *Grad.* 10.36 (Leclercq-Rochais 3:44)

Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:85-86) ; Ans. *Cur. d. h.* 2.19 (Schmitt 2:131)

Ideea că Hristos l-a biruit pe diavol în numele omului prin înşelăciune provenea din scrierile Părinţilor Bisericii. Pe baza pasajului din Iov 41,1, veacul al XI-lea încă mai vedea mîntuirea ca un proces prin care Dumnezeu Tatăl l-a prins pe diavol cu undiţa, Hristos fiind momeala, „în care trupul pătimitor putea fi văzut, iar divinitatea impasibilă nu putea fi văzută", aşa încît diavolul a fost prins în undiţă. Schimbînd metafora prinderii în undiţă cu cea a prinderii în laţ, un teolog din primele veacuri medievale spunea că „diavolul a fost înşelat prin moartea Domnului, asemenea unei păsări". Totuşi, oricît de însufleţite şi de folositoare din punct de vedere omiletic ar fi fost asemenea analogii, ele nu puteau face faţă unei cercetări mai

Vezi vol. I, p. 364

Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:751); Rup. *Div. off.* 3.19 (*CCCM* 7:91-92)

Isid. Sev. *Sent.* 1.14.13 (*SPE* 2:265)

Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:85)

amănunţite. A împlinit Hristos lucrarea mîntuitoare „ca să-l înşele pe diavol, care înşelîndu-l pe om îl alungase din Paradis? Dar cu siguranţă că Adevărul nu înşală pe nimeni". Orice reflecţie critică pe marginea noţiunii de „mîntuire prin înşelăciune" trebuia să conducă la respingerea ei ca fiind nedemnă de un Dumnezeu drept şi sfînt. În ciuda listei impresionante de teologi care ar putea fi citaţi în sprijinul ei, ideea era contradictorie, anihilîndu-se singură, căci nu reprezenta doar „un principiu fundamental al întregii argumentaţii [a lui Anselm]", ci şi o axiomă a învăţăturii Bisericii ca întreg, faptul că „atunci cînd ceva este considerat nepotrivit lui Dumnezeu, aşa cum prin credinţă Îl ştim noi că este, trebuie să tragem concluzia că e cu neputinţă".

Phelan (1960) 30-31

Vezi vol. II, pp. 166-167

Aulén (1969) 55

Vis. cr. 64-65 (Swanton 93)

Rup. *Div. off.* 5.1 (*CCCM* 7: 146)

Evr. 2,14

Petr. Dam. *Opusc.* 1.3 (*PL* 145:24)

Petr. Dam. *Serm.* 48 (*PL* 144:768)

Punctul forte al teoriei înşelăciunii rezida în abilitatea ei de a lua în serios rolul diavolului, însă acest rol a primit ceea ce teologii au considerat a fi o interpretare mai plauzibilă în modelul lui Hristos cel Biruitor, care avea legături speciale cu teologia liturgică a Răsăritului, dar continua să se bucure de sprijin larg în Apus. Potrivit acestui model, „drama Mîntuirii are un fundament dual; Dumnezeu în Hristos se luptă şi îi înfrînge pe «tiranii» care îi ţin pe oameni înlănţuiţi". Astfel, *Visul crucii* îl descria pe Hristos zăcînd în mormînt, „slăbit după apriga sa confruntare". Hristos era marele rege care s-a avîntat în „războiul patimilor împotriva diavolului, prinţul acestei lumi". În adevărata lui fire umană, El „a distrus moartea prin moarte şi l-a biruit pe diavol, care avea puterea morţii". Potrivit uneia dintre predicile lui Petru Damian, lucrarea lui Hristos pe cruce era o „luptă"; într-o predică ulterioară el descria destul de amănunţit strategia unică a acestui luptător: „Cînd Mîntuitorul nostru a intrat pe cîmpul de luptă al acestei lumi ca să se lupte", scria el, „şi-a luat un nou fel de armă, anume, a arătat ce era slab şi a ascuns ce era puternic". Deşi această versiune a imaginii lui Hristos cel Biruitor încă mai păstra unele urme ale ideii înşelăciunii, tema conflictului dintre Hristos şi diavol predomina. Anselm însuşi spunea că „Cel ce avea să-şi asume firea umană avea să vină pentru a se război cu diavolul". Totuşi, în mod semnificativ, această imagine şi-a aflat expresia cea mai potrivită în poezie. În opinia lui Odo de Cluny, „Cel ce a murit a omorît moartea şi a atacat iadul". Dacă ar fi cedat în faţa strigătelor călăilor săi de a se coborî de pe cruce, nu ar fi devenit nicicînd „biruitorul care îşi înarmează" ucenicii împotriva morţii. Aşa cum se spunea în

Petr. Dam. *Serm.* 66 (*PL* 144:884)

Ans. *Inc.* 10 (Schmitt 2:26-27)

Od. Clun. *Occup.* 5.64-66 (Swoboda 96)

Od. Clun. *Occup.* 6.278-280 (Swoboda 127)

Vis. cr. 13 (Swanton 89)
Vis. cr. 67 (Swanton 94)
Seq. trans. 7.3 (*Anal. Hymn.* 54:12)

poemul *Visul crucii*, crucea lui era „o cruce a biruinţei", şi chiar şi atunci cînd a fost pus în mormînt titlul care i se potrivea era „Dumnezeul biruinţei". Imnul care se cînta la Paşte, „Slavă jertfei pascale", descria „un duel nemaivăzut" între viaţă şi moarte, după care „cîrmuitorul vieţii, care acum a murit, domneşte viu".

Petr. Dam. *Carm. B.* 26.2 (Lokrantz 115)
Petr. Dam. *Carm. B.* 25.5 (Lokrantz 115)
Rath. *Ep.* 25 (*MGH BDK* 1:126)
Rath. *Serm. Pasch.* 1.5 (*CCCM* 46:43)
Rath. *Exh. prec.* (*PL* 136:450)
Bald. *Sacr. alt.* 1.2 (*SC* 93:90)
Petr. Dam. *Opusc.* 3 (*PL* 145:58-59)
Petr. Dam. *Serm.* 18 (*PL* 144:607)
Vezi vol. II, p. 276
Rem. Aux. *Gen.* 22.13 (*PL* 131:95)
Rup. *Div. off.* 11.18 (*CCCM* 7:393)

Totuşi, chiar şi în acest imn, după cum indică însuşi titlul lui, reprezentarea lui Hristos pe cruce ca biruitor asupra vrăjmaşilor omului a trebuit să cedeze în faţa reprezentării lui Hristos în suferinţă şi moarte ca victimă a jertfei. Această reprezentare se regăsea şi în alte imnuri. Cel de pe cruce era „victima care a luat totul asupra sa", „victima care prin jertfa sa curăţă vina lumii". Victima era una „pascală căci este jertfită pentru noi. De ce jertfită? Ca să poată muri pentru noi". Scopul jertfei sale era „ca El însuşi să devină calea prin care noi să putem trece la El şi să devină singura noastră bucurie". Întrucît Hristos Cel Atotputernic se jertfise pentru păcatele tuturor, prezenţa lui sprijinea jertfele oamenilor pentru răscumpărarea păcatelor lor. Ca jertfă, Hristos era împlinirea a ceea ce fusese perceput, oricît de neclar, în jertfele neamurilor păgîne. Jertfa lui Hristos era şi motivul pentru care creştinii nu se considerau obligaţi să respecte ritualurile Vechiului Testament, căci „ceea ce se înfăptuia tipologic în acele jertfe este împlinit pe deplin în jertfa Mielului care şterge păcatele lumii"; Hristos era „unica jertfă". Dintre jertfele tipologice ale Vechiului Testament, „legarea lui Isaac" avea o semnificaţie deosebită: Avraam îl simboliza pe Dumnezeu Tatăl, care îşi jertfea unicul Fiu; dar moartea lui Hristos în numele omenirii neascultătoare era ca şi cînd Isaac ar fi fost jertfit ca să-l salveze pe Ismael.

Fac. 14,18 (Vulg.)
Vezi vol. I, p. 181
Rem. Aux. *Gen.* 14.18 (*PL* 131:85)
Vezi *infra*, pp. 213-214

Un alt „simbol" al jertfei lui Hristos din Vechiul Testament era Melchisedec, care „a adus pîine şi vin; acesta era preotul Dumnezeului celui Preaînalt". Încă de la începuturile creştinismului acest episod fusese interpretat ca o prefigurare a Euharistiei şi a continuat să fie văzut astfel. Era de asemenea şi o dovadă a faptului că „adevărata preoţie a lui Hristos este mai veche decît preoţia Legii". Interpretarea sacrificială a Euharistiei, ale cărei implicaţii pentru definirea prezenţei trupului şi sîngelui lui Hristos în Sfînta Taină aveau să devină curînd un subiect central de dezbatere teologică, şi concepţia răscumpărării prin jertfă, ale cărei implicaţii asupra diferitelor teorii despre mîntuire se aflau acum în miezul problemei,

Ans. *Sacr. eccl.* 2 (Schmitt 2:240)

Rup. *Iov.* 1.22 (*PL* 168:969)

Petr. Dam. *Serm.* 72 (*PL* 144:911)
Evr. 9,24
Petr. Dam. *Lib. grat.* 2 (*MGH Lib. lit.* 1.20)
Hug. Bret. *Corp.* (*PL* 142:1332); Dur. Tr. *Corp.* 3.3 (*PL* 149:1381); Rath. *Serm. Cen. Dom.* 5 (*CCCM* 46:102)

Tez. *imn.* 228.5 (*Anal. Hymn.* 51:299)

se influenţau reciproc; potrivit lui Anselm, „aşa cum există un singur Hristos care s-a jertfit pentru noi, tot astfel există o singură punere înainte şi o singură jertfă pe care le oferim în pîine şi vin". Mai precis, aduce însuşi Hristos Mîntuitorul „zi de zi fără încetare... arderea de tot a trupului şi sîngelui Său pentru noi". Hristos însuşi era adevăratul preot, al cărui sacerdoţiu jertfelnic se împlinea prin „preotul văzut" ca mijlocitor al său. Toate formele preoţiei în sînul Bisericii derivau din preoţia lui Hristos, pe care a împlinit-o cînd, în calitate de preot, „a intrat chiar în cer", dînd spre jertfă însuşi trupul şi însuşi sîngele său. În acest ultim act al jertfei, Hristos era preot, jertfă şi altar, toate în acelaşi timp, aşa cum se spunea într-un imn euharistic medieval timpuriu.

Tip. rom. 7.14 (Andrieu 2:300)

Gez. *Corp.* 40 (*PL* 137:392)
Rem. Aux. *Mat.* 8 (*PL* 131:913)

Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1251-1252)

Rup. *Div. off.* 2.12 (*CCCM* 7:46)

Rugăciunea euharistică dintr-o liturghie francă oferea jertfa liturgică ca o continuare a jertfelor lui Abel, Avraam şi Melchisedec şi în comuniune cu adevărata „jertfă neprihănită" care era Hristos însuşi. Cel care se împărtăşea şi se apropia de „sfînta şi înfricoşătoarea jertfă" liturgică fără să se fi împăcat mai întîi cu fratele lui trebuia să-şi amintească de jertfa lui Hristos de pe cruce, adusă spre împăcarea tuturor. Pornind de la reprezentarea lui Hristos ca preot, teologul liturgic vedea în amestecul de vin şi apă din Sfîntul Potir un simbol al jertfei răscumpărătoare. Vinul era simbolul lui Hristos, iar apa era simbolul oamenilor; „şi dacă vinul este oferit fără apă, ar putea semnifica faptul că patimile lui Hristos au fost fără folos pentru neamul omenesc, în vreme ce dacă apa este oferită fără vin, ar semnifica faptul că oamenii ar fi putut fi mîntuiţi fără patimile lui Hristos". Amîndouă erau necesare pentru a ilustra deplina semnificaţie a mîntuirii. Ca act central al cultului creştin, jertfa liturgică dădea sens imaginii suferinţei şi morţii lui Hristos pe cruce ca jertfă răscumpărătoare şi tot de aici îşi trăgea sensul.

Pentru ca o teorie a răscumpărării să satisfacă cererile ortodoxiei, ea trebuia să aibă la bază conţinutul esenţial al acestei imagini, care se afla în centrul celebrării liturgice. Potrivit replicii adresate lui Abelard de către Bernard, răspunsul la întrebarea „Unde este iertarea păcatelor?" era dat în cuvintele instituirii Euharistiei: „Acest pahar este Legea cea nouă întru sîngele Meu, care pentru voi se varsă spre iertarea păcatelor". Aceasta însemna că sîngele lui Hristos era indispensabil mîntuirii, pe care „o dobîndim prin mijlocirea morţii Unuia-Născut, fiind liber îndreptăţiţi întru sîngele Lui". Deşi nu înţelegea motivul acestei

stări de fapt, mărturisea Bernard, el ştia cu siguranţă că aşa stau lucrurile: mîntuirea şi iertarea au venit „prin sîngele Lui".

Brd. *Clr. Ep.* 190.8.20 (*PL* 182:1069)

Tot într-o critică adresată lui Abelard, Guillaume de Saint-Thierry, care afirmase într-un alt context că mîntuirea venise „prin vărsarea sîngelui şi taina Mielului pascal", atribuia sîngelui lui Hristos o asemenea valoare încît „prin moartea Lui vremelnică, pe care nu o meritase, cei care îşi pun credinţa în Hristos vor scăpa de moartea veşnică, pe care o meritau".

Gm. S. Th. *Cant.* 1.5.68 (*SC* 82:170) Gm. S. Th. *Disp. Ab.* 7 (*PL* 180:274)

Cei doi paşi ai mîntuirii erau că Hristos luase asupra sa păcatele omenirii şi că le ispăşise. Această ispăşire consta în „jertfa trupului Său", ale cărei efecte erau apoi aplicate păcatelor celor care credeau în El.

Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:751)

Rich. S. Vict. *Seir.* 14 (*TPMA* 15:276) Scot. Er. *Praed.* 9.4 (*PL* 122:392)

Mîntuirea implica aşadar un fel de *quid pro quo*, în care, aşa cum recunoscuse şi teologia filozofică, Hristos era dat ca „o jertfă generală pentru păcatul întregii lumi", ca o ofrandă în schimbul mîntuirii omenirii.

Dar „cui a adus El această ofrandă? Poate că celui care i-a înrobit pe oameni şi i-a ţinut în robie? Căci cui i se aduce de obicei o răscumpărare spre mîntuire dacă nu celui care îi ţine în robie pe cei care trebuie să fie mîntuiţi?".

Robt. Pull. *Sent.* 4.14 (*PL* 186:821)

Metaforele mîntuirii şi răscumpărării păreau să implice faptul că moartea lui Hristos era oferită diavolului ca preţ pentru eliberarea captivilor. Dacă Hristos a fost răstignit pe cruce „pentru păcatele lumii" şi „cu răscumpărarea trupului său a cumpărat viaţă pentru oameni", eliberînd neamul omenesc, atunci se putea trage uşor concluzia că răscumpărarea a fost plătită diavolului, mai ales cînd sursa pe care o cităm afirma în continuare că Hristos şi-a vărsat sîngele „aşa încît prin aceasta să fim eliberaţi de sub puterea demonilor".

Cyn. *Chr.* 1093-1099 (Cook 42) Cyn. *Chr.* 1449-1450 (Cook 54)

O astfel de concepţie privind schimbul pe care îl implica mîntuirea proteja doctrina imuabilităţii lui Dumnezeu, care ar fi fost compromisă dacă moartea spre răscumpărare a lui Hristos ar fi fost văzută ca făcîndu-l pe Dumnezeu să se răzgîndească ori potolindu-i setea de răzbunare. Mărturisirea lui Abelard potrivit căreia „singurul Fiu al lui Dumnezeu s-a întrupat pentru a ne elibera din robia păcatului şi de sub jugul diavolului" a oferit criticilor săi oportunitatea de a-l acuza pe nedrept de faptul că transforma „acel sînge sfînt în preţul mîntuirii dat diavolului".

P. Ab. *Conf.* (*PL* 178:105-106)

Gm. S. Th. *Disp. Ab.* 7 (*PL* 180:274)

Ideea morţii lui Hristos ca răscumpărare plătită diavolului era inacceptabilă din cel puţin două motive. Deşi diavolul exercita *de facto* o mare putere asupra oamenilor, totuşi *de jure* el nu avea nici un drept asupra lor; şi de aceea nici Dumnezeu şi nici

Ans. *Cur. d. h.* 2.19 (Schmitt 2:131); Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3: 85-86)

măcar omul nu-i datorau nimic. Această idee intra în contradicţie şi cu reprezentarea crucii ca jertfă. A aduce jertfă unei făpturi create, şi nu Creatorului ar fi fost idolatrie, iar singurul căruia Hristos îi putea „aduce jertfa patimilor Sale era Cel Căruia i se supunea în suferinţă".

Brun. S. *Inc.* (*PL* 165:1080) Robt. Pull. *Sent.* 4.14 (*PL* 186:821)

Jertfa îi aparţinea doar lui Dumnezeu, căruia îi era plătită răscumpărarea. În felul acesta definiţia mîntuirii şi a răscumpărării era determinată de imaginea jertfei.

Una dintre realizările istorice ale doctrinei răscumpărării concepute de Anselm consta în faptul că a reuşit să transpună semnificaţia fundamentală a imaginii biblice şi liturgice a jertfei – aceea că mîntuirea neamului omenesc de către Hristos a fost un act adresat lui Dumnezeu, nu omului ori diavolului – într-o formă compatibilă cu imuabilitatea lui Dumnezeu. Transpunerea a fost posibilă prin interpunerea conceptului de „dreptate" (*rectitudo*)*, care „se află la temelia întregii teologii a lui Anselm".

Heyer (1965) 39

În sens religios şi moral, „dreptatea voinţei, care îi face pe oameni drepţi cu inima, aşadar cu voinţa", era o calitate a făpturii create în relaţia ei cu Creatorul.

Ans. *Cur. d. h.* 11 (Schmitt 2:68)

Dreptatea unei făpturi trupeşti „poate fi distinsă prin vederea trupească", dar exista şi o „dreptate perceptibilă doar de către minte".

Ans. *Ver.* 11 (Schmitt 1:191)

Afirmaţia biblică potrivit căreia diavolul „nu a stat întru adevăr" voia să spună că „el s-a lepădat de dreptate şi de adevăr atunci cînd şi-a dorit ce nu ar fi trebuit să-şi dorească".

In. 8,44
Ans. *Ver.* 4 (Schmitt 1: 180-181)

Din acest motiv, „adevărul, dreptatea şi virtutea se definesc reciproc".

Ans. *Ver.* 12 (Schmitt 1:192)

Dreptatea unei persoane sau a unui lucru era sinonimă cu „adevărul" (*veritas*) sau cu realitatea acelei persoane sau a acelui lucru.

Ans. *Ver.* 3 (Schmitt 1:180)

În timp ce dreptatea ca justiţie era un atribut al persoanelor întrucît aparţinea voinţei lor, era şi un atribut care aparţinea „esenţei lucrurilor, fiindcă ele sînt ceea ce sînt în adevărul suprem".

Ans. *Ver.* 12 (Schmitt 1:194)
Ans. *Ver.* 7 (Schmitt 1:186)

Era în cele din urmă un aspect al realităţii, aşa încît termenul ar putea fi tradus ca „ordine morală a universului".

Ans. *Lib. arb.* 10 (Schmitt 1:222)

Şi cum numai Dumnezeu putea să restaureze dreptatea voinţei tulburate, tot astfel orice restaurare a omului întru dreptatea pentru care a fost creat trebuia să se supună dreptăţii care se afla în centrul ordinii morale înseşi.

Prima subminare a „dreptăţii" creaţiei avusese loc în momentul căderii diavolului şi a celorlalţi îngeri răi. Ca făpturi raţionale, ei fuseseră înzestraţi cu liber arbitru ca

---

* În original, termenul tradus prin „dreptate" este exprimat prin două cuvinte: *rightness*, cu sensul de „corectitudine", şi *rightousness*, care sugerează o dreptate morală şi ideea de îndreptăţire (n.r.).

Ans. *Lib. arb.* 3 (Schmitt 1:212)

Ans. *Lib. arb.* 9 (Schmitt 1:220)
Od. Clun. *Occup.* 6,482 (Swoboda 133)

Deut. 32,8 (LXX)

Isid. *Sent.* 1.10.13 (*SPE* 2:250); Gr. M. *Ev.* 34:11 (*PL* 76:1252)

Ans. L. *Sent. div. pag.* 4 (Bliemetzrieder 15)

Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 27 1); Ans. *Cur. d. h.* 1.16 (Schmitt 2:74)
Brd. Clr. *Adv.* 1.5 (Leclercq-Rochais 4:164); Brd. Clr. *Cant.* 62.1.1 (Leclercq-Rochais 2:154)

Ans. *Cur. d. h.* 1.19 (Schmitt 2:84)

Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1256)

Guib. Nog. Inc. 3.3 (*PL* 156:509)

Ans. *Cur. d. h.* 1.6 (Schmitt 2:53) Gm. S. Th. *Disp. Ab.* 7 (*PL* 180:274)

Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:86-87)

mijloc de păstrare a dreptăţii. Atît de bine stabilită era această dreptate încît, deşi Dumnezeu, ca cel care crease toate lucrurile din nimic, putea să-i distrugă, totuşi nu putea să le ia dreptatea – dacă îngerii nu renunţau la ea de bunăvoie. Aceasta au şi făcut prin nesupunerea lui Satan. Pentru a „reface numărul care fusese redus prin căderea lui Satan", Dumnezeul dreptăţii şi al ordinii morale l-a creat pe om. Potrivit unei vechi învăţături, care se pare că îşi avea originea într-o afirmaţie din Septuaginta (ce nu apărea în textul ebraic şi nici nu fusese tradusă în cel latinesc), „El a rînduit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu", iar „numărul îngerilor buni, care a scăzut după căderea îngerilor răi, va fi completat cu numărul fiinţelor umane alese, un număr ştiut doar de Dumnezeu". Deşi erau voci care susţineau că Dumnezeu l-ar fi creat pe om chiar dacă diavolul şi îngerii lui nu ar fi căzut în neascultare, exista o teorie răspîndită printre teologi, şi anume că Dumnezeu crease neamul omenesc fiindcă dreptatea ordinii morale cerea să fie completat numărul celor binecuvîntaţi rînduiţi de El. El „i-a creat pe oameni ca prin ei să se umple locurile goale şi să se restaureze ruinele Ierusalimului". Atunci cînd omul a căzut şi el în păcat, Dumnezeu nu a putut să-l readucă pur şi simplu la starea de fericire alături de îngerii care nu păcătuiseră deloc. Dar îngerii aveau nevoie de mîntuirea omului la fel de mult ca şi omul însuşi, căci doar prin mîntuirea neamului omenesc se putea aduce la perfecţiune numărul îngerilor.

Cu toate acestea, se cuvenea ca un om să aducă satisfacţie pentru ceea ce făptuise neamul omenesc prin cădere. Deşi se obişnuia în limbajul Bisericii să se spună că Dumnezeu „ne-a mîntuit de păcate, de mînia Lui, de iad şi de puterea diavolului", această afirmaţie trebuia înţeleasă în relaţie cu conceptul „dreptăţii". Dumnezeu nu cerea satisfacţie pentru a-şi potoli mînia, căci era impasibil şi prin urmare nu putea fi mînios, aşa cum sînt oamenii. Aşadar, în loc să vorbească despre „mînia" lui Dumnezeu, Anselm vorbea despre dreptatea Lui: aceasta fusese încălcată prin neputinţa omului de a-i da lui Dumnezeu ceea ce Îi datora; dreptatea lui Dumnezeu făcea de asemenea ca El să nu poată ierta acest păcat printr-un simplu *fiat*, căci aceasta ar fi însemnat o încălcare a înseşi ordinii în univers pe care Dumnezeu trebuia să o facă să fie în consens cu El însuşi şi cu dreptatea lui. De aceea, orice schemă a mîntuirii omului trebuia să dea „satisfacţie"

Rup. *Div. off.* 11.18 (*CCCM* 7:395) dreptăţii divine şi să păstreze intactă „dreptatea" şi ordinea morală.

Alegerea se făcea între satisfacţie şi pedeapsă: fie omul trebuia să respecte onoarea încălcată a lui Dumnezeu, fiind pedepsit pe vecie, fie trebuia găsită o altă cale de a afirma dreptatea divină. Aceasta era dilema fundamentală căreia i se adresa doctrina răscumpărării prin satisfacţie concepută de Anselm. (Ans. *Cur. d. h.* 1.13 (Schmitt 2:71)) Căci „fără satisfacţie, adică fără o achitare spontană a datoriei, nu este cu putinţă ca Dumnezeu să ierte un păcat rămas nepedepsit sau ca păcătosul să atingă starea de fericire pe care a avut-o înainte de a păcătui". (Ans. *Cur. d. h.* 1.19 (Schmitt 2:85)) Pentru a se dobîndi mîntuirea era „necesar" ca Dumnezeu să o ofere. Totuşi cuvîntul „necesar" nu trebuie înţeles în sensul că „Dumnezeu avea nevoie să-l mîntuiască pe om în felul acesta, ci că natura umană avea nevoie de a da satisfacţie lui Dumnezeu în felul acesta". Dumnezeu nu avea nevoie să sufere pe cruce, ci omul avea nevoie să obţină împăcarea printr-o astfel de suferinţă. (Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:86)) Dumnezeu era liber de orice „necesitate". Mila lui Dumnezeu oferea ceea ce cerea dreptatea lui Dumnezeu: întrucît „păcătosul nu are nimic... cu care să dea satisfacţie", (Rad. Ard. *Hom. ep. ev.* 2.47 (*PL* 155:2108)) era necesar ca „bunătatea lui Dumnezeu să-i vină în ajutor şi ca Fiul lui Dumnezeu să şi-o asume în propria sa persoană", pentru a oferi satisfacţia pe care omul trebuia să o dea însă nu putea. (Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3: 87)) Ideea „ordinii drepte" implicite în creaţie presupunea faptul că nu se cuvenea ca Dumnezeu să-i înlocuiască pur şi simplu pe oamenii căzuţi creînd alţii noi, chiar şi prin minunea naşterii din fecioară; căci aceasta ar fi echivalat cu acceptarea unui eşec total în ceea ce priveşte crearea neamului omenesc în Adam. (Ans. *Concept. virg.* 17 (Schmitt 2: 158))

Ceea ce se potrivea lui Dumnezeu era întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om. (Ans. *Cur. d. h.* 1.23 (Schmitt 2:91)) Îi era cu neputinţă unui păcătos să ofere justificare pentru un alt păcătos. De aceea, „întrucît nimeni cu excepţia omului nu datora satisfacţie pentru vină şi întrucît nimeni cu excepţia unui Dumnezeu milostiv nu o putea da, Dumnezeu s-a întrupat şi, dat fiind că nu datora nimic în nume propriu, ne-a plătit datoria murind pentru noi". (Rup. *Div. off.* 6.2 (*CCCM* 7: 189)) Doar omul datora satisfacţie, însă numai Dumnezeu putea să dea satisfacţie totală; aşadar, „este necesar ca un Dumnezeu-Om să o dea". (Ans. *Cur. d. h.* 2.6 (Schmitt 2: 101)) Graţie naşterii din Fecioară, Iisus-omul ar fi fost neprihănit chiar şi fără întrupare. (Od. Cambr. *Pecc. orig.* (*PL* 160: 1084)) Dar dacă cel care oferea satisfacţie nu ar fi fost Dumnezeu, ci numai om, chiar şi un om neprihănit, tot ar fi trebuit să fie asemenea primului om; iar supunerea i-ar fi fost de folos doar lui. (Ans. *Concept. virg.* 13 (Schmitt 2: 155)) Pe de altă parte, dacă ar fi fost

doar Dumnezeu, nu şi om, nu ar fi putut să realizeze mîntuirea prin satisfacţie, de vreme ce natura divină era incapabilă de suferinţă sau umilinţă, ca să nu mai vorbim de moarte. Prin urmare, „este cît se poate de limpede că omul pe care îl căutăm trebuie să fie în aşa fel încît să nu moară nici din necesitate (de vreme ce va fi atotputernic) şi nici din obligaţie (de vreme ce nu va fi fost niciodată păcătos), ci să poată muri de bunăvoie fiindcă va fi necesar". Doctrina ortodoxă despre cele două firi ale lui Hristos a servit doctrinei răscumpărării prin descrierea celui care era pe deplin Dumnezeu şi pe deplin om pentru a-şi aduce contribuţia la mîntuire. Deşi termenul „om", chiar şi după controversa adopţionistă, a rămas unul potrivit pentru firea umană a lui Hristos, această fire era fundamental diferită de cea a tuturor celorlalţi oameni, deoarece prin naşterea sa din Fecioară, Hristos era singurul care nu fusese implicat în căderea lui Adam. Teologia preexistenţei, chenozei şi preamăririi, întemeiată pe pasajul din Filipeni 2,6-11, era interpretată în sensul că Fiul lui Dumnezeu „împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt au hotărît ca El să nu dezvăluie lumii sublimul atotputerniciei Sale în alt chip decît prin moarte".

Întrucît Hristos nu trebuia să moară decît dacă dorea acest lucru şi întrucît era lipsit de orice păcat, acceptarea de bunăvoie a morţii şi a pedepsei pe care oamenii o meritaseră era calea prin care se împlinea mîntuirea. El era capabil de suferinţă pur şi simplu fiindcă dorea să fie, nu fiindcă avea vreo obligaţie să sufere; iar acest lucru făcea ca suferinţa lui să fie mîntuitoare. Sîngele Dumnezeu-Omului supus suferinţei avea infinită valoare, nesfîrşit mai mare decît a oricărora dintre jertfele de sînge ale Vechiului Testament. Ceea ce îi conferea o asemenea valoare era caracterul profund liber consimţit şi spontan al suferinţei lui Hristos, nemotivată de vreo datorie, ci de onoarea Tatălui şi de condiţia decăzută a omenirii. Tatăl nu l-a obligat să se supună suferinţei şi morţii, ci Hristos le-a luat asupra sa. „Supunerea" lui Hristos se adresa dreptăţii lui Dumnezeu, care nu se putea împlini fără moartea Fiului, neimpusă acestuia de nici o necesitate. Cînd teologii celebrau darul mîntuirii în Hristos ca depăşind ceea ce fusese pierdut prin căderea lui Adam, aceasta era o adaptare a afirmaţiei liturgice potrivit căreia ceea ce Dumnezeu crease în chip minunat mîntuise în chip şi mai minunat. Însă în doctrina răscumpărării elaborate de Anselm această doxologie se afla la originea ideii că

Ans. *Cur. d. h.* 1.8 (Schmitt 2:59)

Ans. *Cur. d. h.* 2.11 (Schmitt 2: 111); Brun. S. *Gen.* 22 (*PL* 164:199)

Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:87-88)
Ans. *Cur. d. h.* 2.18 (Schmitt 2: 127)

Ans. *Concept. virg.* 23 (Schmitt 2:163)

Vezi vol. I, pp. 267-269

Ans. *Cur. d. h.* 1.9 (Schmitt 2:62)

Gm. S. Th. *Disp. Ab.* 7 (*PL* 180:274)

Guib. Nog. *Pign.* 2.5 (*PL* 156:645)

Rich. S. Vict. *Apoc.* 1.2 (*PL* 196:698)

Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3: 87)
Ans. *Cur. d. h.* 1.8 (Schmitt 2:60)
Ans. *Cur. d. h.* 1.9 (Schmitt 2:62); Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:88)
Guib. Nog. *Inc.* 1.6 (*PL* 156:497)

Sacr. Gel. 98.541 (Mohlberg 84)

Ans. *Cur. d. h.* 1.21 (Schmitt 2:89)
Ans. *Cur. d. h.* 2.14 (Schmitt 2:114)
Ans. *Cur. d. h.* 2.17 (Schmitt 2:124)

Is. 53,7 (Vulg.)

Brd. Clr. *Purif. Mar.* 3.2 (Leclercq-Rochais 4:343)

Hrot. *Asc.* 7.12 (Homeyer 317); Isid. *Orig.* 6.19.73 (*PL* 82:258); Rab. *Inst. cler.* 2.30 (Knoepfler 116)
Tert. *Paenit.* 5.9 (*CCSL* 1:328)
Brd. Clr. *Conv.* 4.6 (Leclercq-Rochais 4:77); Brd. Clr. *Div.* 40.4 (Leclercq-Rochais 6-1:237-238)

Ans. *Cur. d. h.* 1.20 (Schmitt 2:86-87)

Od. Cambr. *Jud.* (*PL* 160:1109); Rad. Ard. *Hom.* 2.25 (*PL* 155:1589-1590)

Rath. *Exh. prec.* (*PL* 136:450)

Petr. Dam. *Serm.* 72 (*PL* 144:911)

Ans. *Med.* 3 (Schmitt 3:88)

Hopkins (1972) 211-212
Petr. Dam. *Serm.* 66 (*PL* 144:887)

valoarea morții lui Hristos depășea cu mult ceea ce datorase omul, întrucît „viața Lui este mai vrednică de iubire decît sînt păcatele vrednice de ură". Ca Dumnezeu--Om și ca unul care a murit de bunăvoie „a fost dat spre jertfă pentru că așa a dorit El să fie", ceea ce însemna că „a fost dat spre jertfă nu pentru că avea nevoie să fie și nici pentru că era supus Legii, ci pentru că așa a ales El să fie".

Deși istoricii au căutat originile acestei teorii a satisfacției în obiceiurile germanice precum *wergild*, unde o fărădelege împotriva unei persoane trebuia să fie răscumpărată în funcție de poziția socială a persoanei respective sau potrivit legilor feudale, totuși sursa cea mai evidentă și mai apropiată pare să fie sistemul penitențial al Bisericii, care se cristaliza chiar în această perioadă. Primii teologi latini vorbiseră deja despre penitență ca despre un mod de „a da satisfacție Domnului", iar termenul „satisfacție" devenise standard. Cînd Anselm a ajuns să vorbească despre ceea ce se cerea ca o consecință a păcatului omenesc, satisfacția oferită prin penitență era o analogie firească, dar nepotrivită, deoarece, chiar și dînd o astfel de satisfacție omul îi dădea lui Dumnezeu numai ceea ce îi datora. Dar satisfacția oferită prin moartea lui Hristos avea valoare infinită și astfel mîntuirea pe cruce putea fi văzută ca actul suprem de satisfacție prin penitență. „Satisfacția", așadar, era sinonimă cu „jertfa", iar actul jertfelnic și penitent al lui Hristos a făcut să fie vrednice pînă și actele de satisfacție ale omului, care nu erau vrednice prin ele însele. A conferit de asemenea autoritate dezlegării de păcate pronunțate de un „preot văzut", căci Hristos ca adevăratul preot a cîștigat o astfel de iertare pentru toți păcătoșii. Era potrivit, atunci, ca actul prin care „Hristosul nostru ne-a mîntuit prin cruce" să fie însușit de fiecare om în parte prin penitență.

Deși este corectă afirmația că „Anselm nu explică nici măcar o dată moartea lui Hristos în sensul unei substituiri", tratatul *De ce s-a făcut Dumnezeu om* era de fapt un efort „de a descoperi motivul pentru care moartea lui Iisus putea fi în mod justificat considerată de către Dumnezeu drept valabilă în numele omului". Era ceva obișnuit să se vorbească despre „suferința în locul omului a Domnului". Rezumîndu-și argumentația, Anselm preciza că arătase necesitatea completării cetății cerești prin mîntuirea oamenilor și posibilitatea unei astfel de mîntuiri numai prin cineva care era atît Dumnezeu, cît și om; „prin urmare,

Ans. *Cur. d. h.* 2.15 (Schmitt 2: 115-116)

Petr. Dam. *Serm.* 12 (*PL* 144:566-567)

ajungem în mod limpede la Hristos, despre care mărturisim că este atît Dumnezeu, cît şi om şi că a murit în numele nostru". Deşi stilul argumentaţiei îi aparţinea întru totul, conţinutul doctrinar îl împărţea cu tradiţia în care se manifesta. Într-un remarcabil pasaj dintr-o predică pascală despre „jocul judiciar" (*ludus judiciarius*) care fusese jucat pe cruce, Petru Damian descria crucea ca tribunalul de unde Hristos, „Avocatul nostru", l-a înfruntat pe diavol, care revendica înrobirea neamului omenesc ca o consecinţă a păcatului. Însă Hristos a contestat această revendicare argumentînd că El creașe neamul omenesc şi acum îşi cerea înapoi moştenirea. Acest lucru l-a făcut prin răstignirea şi învierea sa, anihilînd pretenţiile diavolului şi redîndu-i omenirii locul sub ascultarea lui Dumnezeu. Dincolo de speculaţiile lui proprii, Anselm dădea glas, mai presus de orice, convingerii generale potrivit căreia crucea reprezenta mîntuirea neamului omenesc.

Domnul istoriei

Brd. Clr. *Cant.* 85.4.10 (Leclercq-Rochais 2: 314)

Brd. Clr. *Grat.* 13.43 (Leclercq-Rochais 3: 196)
Brd. Clr. *Cant.* 42.7.10 (Leclercq-Rochais 2: 39); Rup. *Div. off.* 9.6 (*CCCM* 7:319)
Vezi vol. II, p. 318

Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101: 1253); Herm. Mag. *Epit.* 30 (*PL* 178: 1744)

Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:755)

Petr. Dam. *Serm.* 49;53 (*PL* 144:782; 805)
Rem. Aux. *Gen.* 47.22 (*PL* 131:122); Od. Clun. *Serm.* 1 (*PL* 133:711) Rem. Aux. *Mat.* 3 (*PL* 131:883) Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:755)

Punctul culminant al acestei „perioade pe deplin hristocentrice" de reflecţie asupra lucrării lui Hristos era celebrarea „Logosului ca rege" în cadrul teologiei lui Bernard de Clairvaux, aşa cum punctul culminant al „planului mîntuirii" era domnia lui Hristos de-a lungul veacurilor istoriei omenirii şi dincolo de ele. Deşi titlul de „rege înaintea tuturor veacurilor" putea, desigur, să fie aplicat şi lui Dumnezeu, totuşi Hristos era cel numit de obicei „rege". Ca şi în alte locuri şi perioade, funcţia regală a lui Hristos era strîns legată de funcţia sacerdotală sau de cea profetică. Numele „Hristos" însemna „Cel uns", identificînd-l ca adevăratul rege şi preot. Ca rege, descindea din dinastia lui David; ca preot, s-a dat jertfă pe sine însuşi pentru neamul omenesc. Prima dintre aceste funcţii era tema Evangheliei după Matei, cea de-a doua era tema Evangheliei după Luca. Însă ca rege Hristos îşi exercita domnia şi asupra preoţilor Bisericii. Şi tot Hristos-regele exercita şi funcţia profetică.

Od. Clun. *V. Ger.* 3.12 (*PL* 133:698)
Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93: 180)
Rem. Aux. *Mat.* 7 (*PL* 131:902)
Od. Clun. *Occup.* 5.425 (Swoboda 106)

Cu toate că şi Hristos era „rege înaintea tuturor veacurilor", caracterul istoric al întrupării sale presupunea faptul că spaţiul primordial al domniei lui era istoria omenirii. El era „Hristos, Domnul istoriei" (*dispositor saeculorum*). Prin îndrumarea lui, întreaga desfăşurare a evenimentelor şi a epocilor din istoria omenirii fusese orientată către

Od. Clun. *Occup.* 6.1 (Swoboda 119)
Brd. Clr. *Cant.* 83.1.1 (Leclercq-Rochais 2: 298)
Rup. *Div. off.* 12.22 (*CCCM* 7:415)
Gm. S. Th. *Cant.* 2.pr. 146 (*SC* 82: 308)
Brd. Clr. *Cant.* 23.2.4 (Leclercq-Rochais 1: 141)
Brd. Clr. *Cant.* 62 (Leclercq-Rochais 2: 154)
Brd. Clr. *Dil.* 3.10 (Leclercq-Rochais 3.127)
Brd. Clr. *Cant.* 68.2.4 (Leclercq-Rochais 2: 199)
Evr. 11,40

unicul scop al mîntuirii neamului omenesc. Regii acestei lumi se supuneau suveranității sale, așa cum recunoscuseră magii și cum ar fi trebuit să recunoască Irod. El era „Regele Iisus", regele îngerilor, „Hristos, regele evanghelic" și „regele păcii veșnice". Vîrstele istorice peste care Hristos era suveran erau trei, în opinia lui Bernard: creația, împăcarea și „restaurarea cerului și pămîntului". În timpul prezentei vîrste istorice, o epocă a pelerinajului, Biserica „privește în trecut și către viitor", spre desăvîrșirea și fericirea raiului din viitor și spre „amintirea patimilor lui Hristos" din trecut. Această amintire era sursa mîngîierii din generație în generație, căci îi încuraja pe cei aleși în nădejdea slavei ce avea să vină și îi ajuta să înțeleagă istoria prin care treceau. Pe de altă parte, „sfîrșitul tuturor lucrurilor depinde de starea și desăvîrșirea Bisericii", și de aceea nici patriarhii și nici proorocii, nici chiar îngerii și sfinții nu puteau atinge perfecțiunea pînă la sfîrșitul vremurilor istorice, din moment ce „nu trebuia ca ei să fie făcuți desăvîrșiți în absența noastră". În felul acesta amintirea lui Hristos ca Domn al istoriei a contribuit și la o mai bună înțelegere a nădejdii creștine, iar semnificația istoriei depindea de taina întrupării.

Brd. Clr. *Cons.* 5.7.16 (Leclercq-Rochais 3: 480)
Brd. Clr. *Grad.* 7.20 (Leclercq-Rochais 3: 131)
Brd. Clr. *Dil.* 4.13 (Leclercq-Rochais 3: 130)
Brd. Clr. *Cant.* 20.5.9 (Leclercq-Rochais 1: 120)
Vezi *infra*, pp. 285-290
Brd. Clr. *Cons.* 5.7.15 (Leclercq-Rochais 3: 479)
Brd. Clr. *Cant.* 8.1.2 (Leclercq-Rochais 1: 37); Brd. Clr. *Dil.* 12.35 (Leclercq-Rochais 3: 149)
Brd. Clr. *Cant.* 71.3.7 (Leclercq-Rochais 2: 219)

Conținutul tainei era definit de Bernard cu ajutorul dogmelor ortodoxe ale Treimii și persoanei lui Hristos. Aceste dogme reprezentau premisa neîndoielnică și de netăgăduit pentru orice se spunea despre Hristos și despre mîntuire. „Dumnezeul meu", spunea el, „este ceea ce credința catolică mărturisește despre El". Mărturisirea Sfintei Treimi era fundamentală nu doar pentru credința creștină, ci și pentru viața creștină, căci fiecare persoană a Treimii avea o relație specială cu ucenicul lui Hristos. Scuzîndu-se pentru limbajul nepotrivit, Bernard declara că „întreaga Treime îl iubește" pe copilul lui Dumnezeu. Condiția necesară pentru o autentică iubire creștină era refuzul de a îngădui vreo abatere, fie din partea ereticilor, fie din partea demonilor, „de la puritatea credinței Bisericii". Atunci cînd unii dintre contemporanii lui puneau întrebări dialectice în legătură cu dogma Treimii care păreau să arunce semne de îndoială asupra credinței ortodoxe, Bernard reafirma cu putere învățăturile crezului niceean, inclusiv contribuția apuseană la acele învățături, și anume ideea că Duhul Sfînt „este legătura strînsă, dragostea indivizibilă și unitatea indisolubilă dintre Tatăl și Fiul". Nu doar crezurile și mărturisirile Bisericii, ci și liturghiile și imnurile ei erau expresia acestei credințe ortodoxe și catolice.

Brd. Clr. *Cant.* 76.2.5 (Leclercq-Rochais 2: 257)
Brd. Clr. *Cant.* 22.1.3 (Leclercq-Rochais 1:131)
Brd. Clr. *Cant.* 31.1.1 (Leclercq-Rochais 1:219-20)
Brd. Clr. *Cant.* 26.3.5 (Leclercq-Rochais 1:173)
Ieş. 3,14
Brd. Clr. *Cant.* 51.3.7 (Leclercq-Rochais 2:87)
Brd. Clr. *Cons.* 5.6.13 (Leclercq-Rochais 3:477)
Brd. Clr. *Cant.* 80.2.3 (Leclercq-Rochais 2:278-79)
Brd. Clr. *Cant.* 2.3.6 (Leclercq-Rochais 1:11)
Brd. Clr. *Cons.* 5.5.12 (Leclercq-Rochais 3:476)

Numai o doctrină cu desăvîrşire ortodoxă putea garanta că Mîntuitorul este Dumnezeu în mod deplin şi lipsit de orice echivoc. Pe de altă parte, numai prin Mîntuitorul avea omul dreptul să vorbească despre Dumnezeu; „ca om, vorbesc despre El ca de la Om la oameni". În esenţa lui, Dumnezeu era imuabil şi absolut, mai presus de timp şi de suferinţă; graţie întrupării se putea şti că „deşi Dumnezeu nu este capabil de pasiune, este capabil de compasiune". Cuvintele adresate lui Moise, „Eu sînt Cel ce sînt", dovedeau că Dumnezeu este „principiul primordial" al tuturor lucrurilor create; acelaşi pasaj ilustra şi deplina egalitate a lui Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu şi Logos, cu Tatăl. Hristos era chipul lui Dumnezeu după esenţa lui, iar oamenii erau chipul Lui după felul în care au fost creaţi. Devenind Fiul omului ca şi Fiul lui Dumnezeu, Hristos putea sluji ca Mijlocitor între Dumnezeu şi om. Aceasta nu presupunea faptul că fiinţa lui Dumnezeu s-a schimbat prin întrupare; aceasta ar fi fost de neconceput. Ci prin Hristos, Dumnezeu a arătat că este prezent şi se află în comuniune cu lumea creată de El în aşa fel încît „nu avem de ce să ne temem să spunem că El este una cu duhul nostru, deşi nu este una cu persoana noastră şi nici una cu esenţa noastră". Doctrina Treimii nu era o construcţie speculativă sau un exerciţiu de subtilitate dialectică, ci o necesitate soteriologică.

Brd. Clr. *Dil.* 11.33 (Leclercq-Rochais 3: 147)
Brd. Clr. *Cant.* 2.2.3 (Leclercq-Rochais 1:9-10)
Brd. Clr. *Grad.* 3.12 (Leclercq-Rochais 3: 25)
Evr. 2,9
Brd. Clr. *Cant.* 48.2.4 (Leclercq-Rochais 2:69)
Brd. Clr. *Cant.* 45.6.9 (Leclercq-Rochais 2:55)

Aceasta îşi găsea aplicaţie mai ales în cazul doctrinei celor două firi ale lui Hristos. Deşi „întreaga Treime iubeşte", iar Duhul Sfînt putea fi considerat drept „dragostea indivizibilă dintre Tatăl şi Fiul", totuşi dragostea mîntuitoare a venit prin Fiul lui Dumnezeu, întrupat ca om. El era izvorul dragostei pentru sufletul credincios. Ca Logos care şi-a asumat firea umană, Hristos a adus dragostea divină în numele lui Dumnezeu; ca fire umană asumată de Logos, Hristos a primit-o în numele omului. În unitatea persoanei sale Hristos „are două firi, una prin care El a existat din vecie, iar cealaltă prin care începe să existe". Drept urmare, putea fi „mai prejos decît îngerii" potrivit firii sale umane, dar în acelaşi timp, potrivit firii sale divine, rămînea suveran peste îngeri. Nu se putea îngădui ca o asemenea distincţie între cele două firi să pună în pericol unirea firilor în unica persoană a Dumnezeu-Omului, o uniune atît de profundă şi indisolubilă încît se putea şi se şi cuvenea ca „în spiritul adevărului catolic" să se mărturisească în legătură cu unica sa persoană însuşirile proprii fiecărei firi, iar „Dumnezeu să fie numit om şi omul să fie

Brd. Clr. *Cons.* 5.9.21 (Leclercq-Rochais 3: 484)
Vezi vol. II, pp. 111-112

numit Dumnezeu". Deşi fusese elaborată mai în detaliu de către teologii răsăriteni, ideea „comunicării însuşirilor", potrivit căreia fiecare fire conferă însuşirile ei caracteristice persoanei Logosului întrupat, aşa încît se putea vorbi pe drept cuvînt în Noul Testament despre sîngele

1In. 1,7

Fiului lui Dumnezeu, era pusă aici în slujba efortului occidental de a înţelege planul mîntuirii.

Statutul acordat firii umane a lui Hristos prin întrupare conferea o forţă unică nu numai vieţii şi lucrării sale, ci şi învăţăturilor sale. El era „acest mare prooroc,

Brd. Clr. *Cant.* 16.2.2 (Leclercq-Rochais 1: 90)
Brd. Clr. *Adv.* 1.8 (Leclercq-Rochais 4: 167)

măreţ prin faptă şi cuvînt", dar era diferit de toţi ceilalţi prooroci fiindcă doar El „se pogorîse din ceruri". Deşi insista, în polemica lui împotriva lui Abelard, asupra faptului că era o erezie să se reducă lucrarea lui Hristos la

Vezi *supra*, pp. 157-158

aceea a unui învăţător şi exemplu, Bernard preciza totuşi că „Domnul şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, voind să ne înveţe cum să ne înălţăm la cer, a făcut El însuşi ceea ce propovăduia, adică, s-a înălţat la cer". De altfel, Hristos

Brd. Clr. *Div.* 60.1 (Leclercq-Rochais 6-1: 290-291)

îşi asumase firea umană tocmai ca să ne dea această lecţie şi să „ne arate felul în care ne putem înălţa şi noi". În calitate de învăţător care venise din cer şi care arăta calea către cer, Hristos rostea cuvinte „vii şi puternice" care

Brd. Clr. *Cant.* 2.1.2 (Leclercq-Rochais 1: 9)

„revelau taine", depăşind ca putere orice viziune sau vis.

In. 6,63
In. 6,60
Brd. Clr. *Div.* 5.1 (Leclercq-Rochais 6-1: 98-99)

Cuvintele lui Hristos erau „duh şi viaţă" pentru adevăraţii lui ucenici, în timp ce pentru alţii erau „cuvinte grele" din care nu puteau avea nici o mîngîiere. Adevăraţii credincioşi erau cei care urmau învăţăturile lui Hristos şi îi acceptau cuvîntul drept călăuză şi model de viaţă. Ei pri-

Brd. Clr. *Cant.* 30.5.11 (Leclercq-Rochais 1: 217)

miseră aceste învăţături în „sala de cursuri a lui Hristos".

Brd. Clr. *Div.* 121 (Leclercq-Rochais 6-I: 398); Rad. Ard. *Hom.* 2.20 (*PL* 155: 1564)

„Sîntem la şcoala lui Hristos", obişnuia să spună Bernard. Şcoala lui Hristos era pe pămînt, iar catedra lui era în cer; ucenicii lui Hristos veneau la el ca la un învăţător,

Brd. Clr. *Div.* 40.1 (Leclercq-Rochais 6-1: 234-235)

iar cei bolnavi veneau la el ca la un doctor; însă el era doctorul care vindeca „doar cu cuvîntul". Chiar şi ca doctor, el era învăţătorul. Ca unul care fusese din vecie învăţătorul îngerilor „în tăcere", prin întrupare, a devenit învăţătorul ucenicilor săi atunci cînd „a vorbit pe munte" şi i-a

Brd. Clr. *Cant.* 6.1.4 (Leclercq-Rochais 1: 27)

învăţat în Predica de pe munte. În Vechiul Testament revelaţia voinţei lui Dumnezeu venise prin Moise pe Muntele Sinai; şi în Noul Testament tot pe un munte a fost

Brd. Clr. *Sanct.* 1.6 (Leclercq-Rochais 5: 331)

dată noua şi completa revelaţie. Prin urmare, Hristos învăţătorul, asemenea lui Moise învăţătorul, putea fi numit

Brd. Clr. *Grad.* 1.2 (Leclercq-Rochais 3: 18)

„dătătorul de legi". Cu toate acestea, Hristos se deosebea de toţi învăţătorii şi dătătorii de legi ai istoriei; căci în timp ce aceştia şi-au învăţat ucenicii cum să trăiască şi

cum să „păstreze viaţa sufletului în trup", Hristos şi-a învăţat discipolii cum „să piardă această viaţă", aşa cum el însuşi avea să-şi dea viaţa pentru ei nu doar ca învăţătorul lor, ci şi ca „Mîntuitorul" lor. Ucenicii lui Hristos erau cei care îi ascultau învăţăturile şi le puneau în practică; astfel, atît Maria, cît şi Marta erau pilde vrednice de urmat, împreună făcînd parte din viaţa pe deplin închinată lui Hristos învăţătorul.

Brd. Clr. *Cant.* 30.5.10 (Leclercq-Rochais 1:217)

Brd. Clr. *Apol.* 3.5; 6.12 (Leclercq-Rochais 3: 85; 92) Brd. Clr. *Cant.* 51.1.2 (Leclercq-Rochais 2: 85)

Însă Hristos învăţătorul fusese şi el mai întîi ucenic. Paradoxul întrupării consta în faptul că evenimentele vieţii umane a lui Hristos au devenit o sursă de cunoaştere pentru El. Căci nu numai că „a învăţat ascultarea", dar „a învăţat şi mila. Nu că nu ar fi ştiut deja cum să fie milostiv, El, a cărui milă este din veacul vecilor, dar ceea ce ştiuse prin fire din veşnicie, a învăţat prin trăire vremelnică". Din moment ce era, potrivit proorocului, „om al durerilor", trebuie să fi folosit sentimentele lui omeneşti şi experienţele lui trupeşti ca o modalitate de a accede la condiţia umană, devenind plin de compasiune prin cunoaşterea personală a suferinţei şi a slăbiciunii omului; şi, în felul acesta, ca om, „a învăţat ceea ce ştia deja" ca Dumnezeu. Dumnezeu fiind, a avut puterea să vindece neputinţele omeneşti, dar ca om le experimentase intrinsec; „nu aş spune că a devenit mai înţelept prin această experienţă, dar pare să fie mai aproape" de copiii lui Adam. El doar „părea" să fie mai aproape, deoarece, ca Dumnezeu, era omniprezent în sfinţenia şi în compasiunea sa, neputînd aşadar să se apropie mai mult decît atît. În mod asemănător, în vreme ce sfinţenia lui Hristos „se răspîndea prin zămislirea şi prin viaţa ta", aceasta se petrecea numai în mintea privitorului. Căci nodul gordian al hristologiei ortodoxe, afirmaţia din Evanghelie potrivit căreia „Iisus sporea cu înţelepciunea şi cu harul", trebuie înţeleasă ca făcînd referire „nu la ceea ce era, ci la ceea ce părea a fi", de vreme ce, ca Fiu al lui Dumnezeu, era deja desăvîrşit în înţelepciune şi în har.

Evr. 5,8

Brd. Clr. *Grad.* 3.6 (Leclercq-Rochais 3: 21)

Is. 53,3 (Vulg.)

Brd. Clr. *Cant.* 56.1.1 (Leclercq-Rochais 2: 115)

Brd. Clr. *Grad.* 3.9 (Leclercq-Rochais 3: 23)

Brd. Clr. *Cant.* 22.3.8 (Leclercq-Rochais 1:134) Vezi vol. I, p. 263

Lc. 2,52 (Vulg)

Brd. Clr. *Laud. Virg.* 2.10 (Leclercq-Rochais 4: 28); Ans. L. *Sent. div. pag.* 6 (Bliemetzrieder 40)

Deşi o asemenea „sporire" era în acest sens o iluzie mai curînd decît o realitate, aceasta nu însemna nicidecum că viaţa omenească a lui Hristos era o iluzie, aşa cum crezuseră vechii eretici. O „cauză principală" a întrupării era nevoia omului de a avea, într-o formă istorică absolut concretă, întruchiparea Dumnezeului nevăzut în evenimentele reale ale unei vieţi umane, „fie în naşterea sa sau în copilărie, fie prin învăţătura sau moartea sa, fie în învierea sau înălţarea sa". Aceste evenimente, „strînse

Vezi vol. I, pp. 109-110

Brd. Clr. *Cant.* 20.5.6 (Leclercq-Rochais 1: 118)

din toate neliniştile şi experienţele amare" ale vieţii lui Hristos, erau o sursă de educaţie şi de mîngîiere pentru credincios, care era îmbărbătat prin „exemplul Mîntuitorului nostru" în suferinţele şi viaţa lui. Fiecare eveniment avea un mesaj special: naşterea din Fecioară ne dezvăluia neprihănirea lui, viaţa lui ne înfăţişa „caracterul său imaculat", învăţătura lui transmitea „adevărul nemistificat", minunile lui propovăduiau puritatea, tainele lui erau expresia „puterii ascunse a credinţei sale", suferinţa lui dovedea dorinţa de a se supune răstignirii, moartea lui arăta limpede că a suferit de bunăvoie, învierea lui le dădea tărie martirilor, iar înălţarea lui îi confirma făgăduinţele. Desfăşurarea cronologică a evenimentelor din viaţa Mîntuitorului slujea şi ea scopului „trecerii prin fiecare stadiu" al vieţii omeneşti, aşa încît să-i fie cunoscută fiecare vîrstă din copilărie pînă la maturitate.

Brd. Clr. *Cant.* 43.2.3 (Leclercq-Rochais 2: 42)
Brd. Clr. *Grad.* 3.6 (Leclercq-Rochais 3: 21)
Brd. Clr. *Cant.* 70.4.7 (Leclercq-Rochais 2: 212)
Vezi vol. I, pp. 162-163
Brd. Clr. *Cant.* 66.4.10 (Leclercq-Rochais 2: 185)

Numai printr-o astfel de „disciplină" a lui Hristos omul putea învăţa să fie „ucenic" al Lui. Pentru a revela „legea vieţii şi a disciplinei", Dumnezeu l-a trimis pe Hristos, „cîrmaciul şi călăuza", care avea să-i educe pe ceilalţi aşa cum se educase pe sine pe „calea înţelepciunii". Hristos s-a dat pe sine drept exemplu de smerenie şi model de blîndeţe, aşa încît, urmîndu-l pe el, ucenicii să poată găsi „calea care duce la adevăr". Disciplina urmării lui Hristos consta în a-ţi lua crucea. Cei care „îşi luau crucea", intrînd de pildă în viaţa religioasă, dar nu reuşeau să urmeze modelul smereniei lui Hristos trădau însuşi idealul căruia i se încredinţaseră; acelaşi lucru era adevărat şi despre cei care „îşi luau crucea" în sensul pornirii într-o cruciadă, dar care nici ei nu imitau exemplul lui Hristos. Căci „aceasta poate sluji drept definiţie a smereniei: smerenia este virtutea prin care, în urma cunoaşterii de sine, o persoană devine nevrednică în propriii săi ochi". Doctrina celor două firi ale Dumnezeu-Omului a conferit o semnificaţie deosebită urmării lui Hristos. Nu numai ca om „le-a arătat Iisus sfinţilor un model de supunere", dar şi ca Fiu întrupat al lui Dumnezeu, ceea ce însemna că cel ce era Logosul şi înţelepciunea lui Dumnezeu urma unui dulgher şi soţiei sale, iar cel ce era Stăpînul îi asculta pe cei care îi erau de fapt discipoli. Postura lui unică a conferit exemplului său o autoritate divină, dar şi acest caracter paradoxal.

Brd. Clr. *Cant.* 23.3.6 (Leclercq-Rochais 1: 142)
Brd. Clr. *Cant.* 21.2.3 (Leclercq-Rochais 1: 124)
Brd. Clr. *Grad.* 1.1 (Leclercq-Rochais 3: 16-17)
Brd. Clr. *Apol.* 1.2 (Leclercq-Rochais 3: 82)
Brd. Clr. *Grad.* 1.2 (Leclercq-Rochais 3: 17)
Brd. Clr. *Cant.* 19.3.7 (Leclercq-Rochais 1: 113)

Deşi a fost un exemplu, şi în ceea ce priveşte suferinţele îndurate, Hristos a fost întotdeauna mai mult decît un exemplu – mai ales în ceea ce priveşte suferinţele îndurate. Hristos a venit „nu doar la noi (*ad nos*), ci şi de

dragul nostru (*propter nos*)". Procedînd astfel, „ce ar fi trebuit să mai facă şi nu a făcut?". Se puteau distinge trei scopuri principale ale întrupării, fără a le despărţi însă de altele: „modelul smereniei, mărturia dragostei [divine] şi taina mîntuirii". Modelul smereniei, de vreme ce era ilustrat de „Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni", nu era asemenea smereniei unui om obişnuit, care devenea nevrednic în propriii ochi întrucît aceasta era adevărata lui condiţie. Smerenia lui Hristos s-a născut din „bunăvoinţa lui Dumnezeu faţă de oameni, ţîşnind cu desăvîrşire din izvorul bunătăţii divine", aşa încît era mai potrivit să se numească „smerire" decît „smerenie". Cei care îi imitau smerenia ca „om al durerilor" şi care îi luau jugul şi învăţau de la El îl urmau aşadar prin smerire către slavă. Ei urmau exemplul morţii sale pe pămînt şi aveau să domnească împreună cu Hristos în viaţa veşnică. Ar fi fost ridicol ca, în vreme ce Domnul suferea pentru slujitor, slujitorul să se lase pradă poftelor trupeşti; căci Domnul „suferise pe cruce pentru ca prin taina crucii să fie întărită în noi virtutea răbdării". Ca om şi Dumnezeu într-o unică persoană, Hristos era un exemplu, potrivit firii sale umane, şi un sprijin, potrivit firii sale divine; blîndeţea lui Hristos se cuvenea a fi urmată, iar puterea lui a fi invocată. Îndemnul era aşadar „de a învăţa smerenia Lui, de a-i urma blîndeţea, de a-i îmbrăţişa dragostea, de a-i împărtăşi suferinţele, de a fi spălaţi cu sîngele Lui şi de a-l da spre iertarea păcatelor noastre". „Modelul unei vieţi sfinte" nu putea fi despărţit de „preţul satisfacţiei"; amîndouă erau darul crucii lui Hristos.

În acelaşi timp Hristos era mărturia dragostei divine. „Domnul puterilor" fiind, El era cel care împărţea fiecare virtute şi fiecare fel de cunoaştere; înţelepciunea lui Dumnezeu fiind, El era cel prin care le-a fost dată oamenilor adevărata înţelepciune despre Dumnezeu şi om. Mai presus de toate aceasta era înţelepciunea despre dragostea lui Dumnezeu pentru neamul omenesc, care arăta că „nu este milă mai mare decît aceasta, să-ţi jertfeşti viaţa pentru cei care au fost osîndiţi". Adevăraţii credincioşi ştiau cît de mult au nevoie de crucea lui Hristos cînd „admirau şi îmbrăţişau dragostea transcendentă în El". Acesta era efectul mîntuirii, anume că oamenii învăţau să iubească. Dar întrucît înaintau anevoios pe calea iubirii, a fost nevoie să li se înfăţişeze imaginea lui Hristos răstignit, care părea că spune de pe cruce: „Cînd v-am iubit, pînă la sfîrşit v-am iubit". Unii erau mînaţi de setea de

Brd. Clr. *Adv.* 7.1 (Leclercq-Rochais 4: 195)
Brd. Clr. *Cant.* 22.3.8 (Leclercq-Rochais 1: 133)
Brd. Clr. *Div.* 119 (Leclercq-Rochais 6-1: 397); Brd. Clr. *Ep.* 190.9.25 (*PL* 182: 1072)

1Tim. 2,5

Gm. S. Th. *Cant.* 1.9.108 (*SC* 82: 242)
Is. 53,3; Mat. 11,29
Gm. S. Th. *Am.* 11.34 (*PL* 184: 401); Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 158-159)
Brd. Clr. *Dil.* 4.11 (Leclercq-Rochais 3: 128)
Bald. *Tract.* 1 (*PL* 204: 412)

Bald. *Tract.* 11 (*PL* 204: 517)

Brd. Clr. *Cant.* 15.4.6 (Leclercq-Rochais 1: 87)

Brd. Clr. *Laud. Virg.* 3.14 (Leclercq-Rochais 4: 45-46)

Brd. Clr. *Cant.* 22.3.7 (Leclercq-Rochais 1: 133)

Ps. 23,10 (Vulg.)
Brd. Clr. *Cant.* 13.1.1 (Leclercq-Rochais 1: 68)

1Cor. 1,24
Brd. Clr. *Grat.* 8.26 (Leclercq-Rochais 3: 184)

Brd. Clr. *Cant.* 61.2.4 (Leclercq-Rochais 2: 151)

Brd. Clr. *Dil.* 3.7 (Leclercq-Rochais 3: 124)

In. 13,1
Gm. S. Th. *Med.* 10 (*PL* 180: 236)

înţelepciune, alţii de nevoia de iertare, unii de pilda vieţii lui Hristos, iar alţii de amintirea patimilor Lui; aşadar, Hristos „pentru noi S-a făcut înţelepciune de la Dumnezeu şi dreptate şi sfinţire şi răscumpărare". Însă pentru fiecare dintre aceste grupuri şi pentru toate tipurile de oameni, răstignirea era cea care slujea drept revelare a căii şi voinţei lui Dumnezeu, chiar şi pentru aceia care nu erau în stare să pătrundă tainele acestei voinţe. Oricine recapitula unul cîte unul evenimentele pătimirii lui Hristos şi se străduia să înţeleagă „ce a pătimit, cine a fost cel care a pătimit şi cum a pătimit", avea să se umple de dragoste, chiar şi pentru duşmani. Hristos, care fusese din vecie „dragostea însăşi", avea veşnic să fie subiectul iubirii, dar prin întruparea şi prin răstignirea lui El a devenit obiectul iubirii.

1Cor. 1,30
Brd. Clr. *Cant.* 22.4-5 (Leclercq-Rochais 1: 135-136)
Brd. Clr. *Cant.* 62.4.6 (Leclercq-Rochais 2: 159)
Brd. Clr. *Dil.* 3.7 (Leclercq-Rochais 3: 124)
Ael. *Spec. car.* 3.5.14 (*CCCM* 1: 112)
Brd. Clr. *Cant.* 70.1.2 (Leclercq-Rochais 2: 208)

Cu toate acestea, ceea ce „Te face pe Tine, bunule Iisus, vrednic de iubire în ochii mei", atît ca un exemplu de smerenie, cît şi ca mărturie a dragostei divine, era „lucrarea mîntuirii noastre... Aceasta ne cucereşte în chip minunat şi cu îndreptăţire ne cere să îi fim devotaţi". Această lucrare de mîntuire era „cea mai mare şi mai importantă dintre binefacerile Sale". Prin ea, Dumnezeu s-a arătat a fi nu numai binefăcătorul mărinimos, mîngîietorul credincios şi cîrmuitorul iubitor, ci, mai presus de toate, Răscumpărătorul şi Mîntuitorul. Lucrarea lui mîntuitoare era „abundentă", universală în privinţa voinţei mîntuitoare şi atotcuprinzătoare în privinţa rezultatelor ei. Hristos s-a dat pe sine spre a oferi îndreptăţire celor care fuseseră înrobiţi diavolului. Robia lor a fost dreaptă, potrivit lui Bernard, iar puterea diavolului justificată, „nu dobîndită în mod legitim, ci uzurpată în mod samavolnic, dar totuşi îngăduită pe drept" de către Dumnezeu; de aceea, cînd Hristos a venit „să-i elibereze pe oameni", i-a eliberat dintr-o robie autentică. Moartea lui a fost modul prin care „i s-a dat satisfacţie Tatălui", a fost „preţul mîntuirii noastre" şi mijlocul „prin care L-a înşelat pe tiran". Toate aceste metafore ale mîntuirii puteau fi folosite împreună pentru a descrie taina mîntuirii prin cruce. Ceea ce o făcuse posibilă era „golirea de Sine a lui Dumnezeu"; ceea ce aceasta făcuse posibil era „prilejul de a ne umple pe noi înşine de El". A se umple de Dumnezeu prin mîntuire însemna „a se îndumnezei". Definirea mîntuirii ca îndumnezeire, deşi era mai răspîndită în gîndirea răsăriteană decît în cea apuseană, s-a manifestat şi în teologia latină, la fel ca şi expresia „om îndumnezeit" folosit pentru

Brd. Clr. *Cant.* 20.1.2 (Leclercq-Rochais 1: 115)
Brd. Clr. *Cant.* 11.2.3 (Leclercq-Rochais 1: 56)
Brd. Clr. *Dil.* 5.14 (Leclercq-Rochais 3: 130)
Brd. Clr. *Cant.* 66.4.9 (Leclercq-Rochais 2: 184)
Brd. Clr. *Dil.* 7.22 (Leclercq-Rochais 3: 137)
Brd. Clr. *Ep.* 190.5.14 (*PL* 182: 1065)
Brd. Clr. *Cant.* 20.2.3 (Leclercq-Rochais 1: 115-116)
Ael. *Spec. car.* 1.5.14 (*CCCM* 1: 18)
Fil. 2,7
Brd. Clr. *Cant.* 11.2.3 (Leclercq-Rochais 1: 56)
Brd. Clr. *Dil.* 10.28 (Leclercq-Rochais 3: 143)
Vezi vol. II, pp. 38-39
Rup. *Div. off.* 9.6 (*CCCM* 7: 317); Alg. *Sacr.* 1.2 (*PL* 180: 745)

desemnarea firii umane a lui Hristos, aşa încît, citînd pasajul 2 Petru 1,4, se putea spune că Hristos „s-a înălţat spre a ne face pe noi părtaşi firii Sale dumnezeieşti".

Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:749)

Învierea şi înălţarea lui Hristos jucau un rol important în planul mîntuirii. De fapt, Paştele putea fi numit „acea zi fericită în care [Hristos] a mîntuit toate veacurile", o sărbătoare cu o „prerogativă" specială, şi se putea spune că „biruinţa lui Hristos s-a împlinit în înviere". Ceea ce vestise Hristos ca Mîntuitor în vremea Vechiului Testament şi împlinise prin răstignirea şi patimile sale „s-a făcut deodată cunoscut numai în slava învierii şi înălţării Sale". Întreaga viaţă a lui Hristos fusese „o auroră, şi chiar şi aceasta oarecum nedesluşită", pînă cînd s-a ivit lumina deplină a învierii sale. „După ce a băut paharul morţii, Domnul s-a ridicat în puterea slavei Sale, ca ajutor neamului omenesc". Paradoxul Vinerii Patimilor – că Dumnezeul impasibil a suferit pe cruce şi că Fiul nemuritor al lui Dumnezeu a murit şi a fost îngropat – era dezlegat în ziua Paştelui, cînd „Cel ce fusese miel în clipa pătimirii s-a făcut leu în clipa învierii". Fiindcă atît „puterea", cît şi „mila" se spunea că aparţin lui Dumnezeu, moartea şi învierea lui Hristos erau dovezi ale acestor două atribute divine, ale milei în „moartea Lui pentru păcatele noastre" şi ale puterii în „învierea Lui pentru îndreptăţirea noastră", atît în viaţa credincioşilor, cît şi a Bisericii. Darul şi puterea învierii lui Hristos puteau fi văzute în fericita reînnoire nu numai a firii omeneşti, ci a întregii firi – flori, păsări şi toate făpturile – în noua viaţă conferită prin biruinţa lui asupra morţii. În mod similar, florile şi fructele noii vieţi a credincioşilor erau urmarea „slavei învierii Sale".

Od. Clun. *Occup.* 6.344 (Swoboda 129)
Herb. Los. *Serm.* 7 (Goulburn-Symonds 152)
Rup. *Div. off.* 3.13 (*CCCM* 7:79)

Petr. Dam. *Serm.* 20 (*PL* 144:616)

Brd. Clr. *Cant.* 33.3.6 (Leclercq-Rochais 1:237)

Vis. cr. 101-102 (Swanton 95)

Brd. Clr. *Div.* 57.2 (Leclercq-Rochais 6-1:287)

Ps. 61,11

Rom. 4,25
Brd. Clr. *Dil.* 3.9 (Leclercq-Rochais 3:126)

Od. Clun. *Occup.* 6.355-356 (Swoboda 129)

Brd. Clr. *Dil.* 3.8 (Leclercq-Rochais 3:125-126)

Aşa cum sugera enumerarea „salturilor" din viaţa lui Hristos, era specific evlaviei şi teologiei acestei perioade ca învierea lui Hristos să fie nedespărţită de înălţarea lui la cer. Căci „dacă Domnul meu Iisus s-a sculat cu adevărat din morţi, dar nu s-a înălţat la cer, atunci nu se putea spune despre El că «a străbătut cerurile», ci doar că s-a mutat de la viaţă". Pînă şi patimile lui Hristos şi învierea sa puteau fi subordonate înălţării şi se putea spune că „la înălţare El ne-a adus mîntuirea spre a ne fi nădejde, atunci cînd a alungat acea suferinţă pe care o înduraserăm mai înainte şi atunci cînd Regele unul-născut a pus capăt, în numele neamului omenesc, acelei mari vrajbe cu mult iubitul Său Tată" – toate acestea prin înălţare. Era o sărbătoare atît de însemnată fiindcă „astăzi trupul nostru

Evr. 4,14
Brd. Clr. *Cant.* 79.1.3 (Leclercq-Rochais 2:273)

Cyn. *Chr.* 613-618 (Cook 24)

Rath. *Serm. Asc.* 1.5 (*CCCM* 46:53)
Vezi *supra*, pp. 161-163
Hrot. *Asc.* 1-22 (Homeyer 85)
Att. Verc. *Serm.* 10 (*PL* 134:845-846)
Od. Clun. *Hymn.* 4.2 (*Anal. Hymn.* 50:268)

s-a urcat la cer împreună cu Hristos", aşa încît „sufletul nostru poate să-l urmeze cu dorinţa lui". Deşi răstignirea era uneori văzută ca o biruinţă a lui Hristos asupra diavolului şi a altor vrăjmaşi – iar coborîrea la iad şi învierea cu atît mai mult – înălţarea era cu precădere asociată acestei teme. Împlinindu-şi menirea pe pămînt, Hristos se înălţa acum biruitor la cer, luînd cu el ceea ce cucerise de pe urma confruntării lui cu iadul şi cu moartea. Aşa cum prin întruparea şi prin naşterea lui luminase pămîntul, tot astfel şi acum „împodobeşte cerurile" prin înălţarea lui.

Vezi vol. I, pp. 163-164
Ildef. *Cog. bapt.* 49 (*SPE* 1:287-288)
Isid. Sev. *Sent.* 1.14.15 (*SPE* 2:266)
Herb. Los. *Serm.* 8 (Goulburn-Symonds 236-246)
Cyn. *Chr.* 558-560 (Cook 22)
Cyn. *Chr.* 1059-1061 (Cook 44)
Od. Clun. *Occup.* 6.298-300 (Swoboda 127-128)
Od. Clun. *Hymn.* 2.21-22 (*PL* 133:515)
Cyn. *Chr.* 20 (Cook 2) 1Cor. 16,22
Cyn. *Chr.* 243-244 (Cook 10)
Vis. cr. 150-156 (Swanton 96-97)
Ef. 4,8
Brd. Clr. *Dil.* 3.7 (Leclercq-Rochais 3:125)
Brd. Clr. *Div.* 11.3 (Leclercq-Rochais 6-1:126)

În strînsă legătură cu învierea şi înălţarea se afla coborîrea la iad, care făcea parte din textul crezului apostolilor şi, prin urmare, trebuia luată în considerare de către teologii apuseni ca parte integrantă a planului mîntuirii. Întrucît era menţionată în crez între înmormîntarea lui Hristos şi înviere, ei au atribuit-o sufletului lui Hristos, de vreme ce trupul îi era în mormînt, iar firea lui divină în cer. Scopul coborîrii la iad era „să deschidă o cale de întoarcere la cer pentru cei care se aflau captivi [în iad] din alte pricini decît pedeapsa", adică, pentru patriarhii Vechiului Testament care aşteptaseră venirea lui Hristos spre a fi eliberaţi. Din această sferă a învăţăturii apusene despre coborîrea la iad a provenit tema „cuceririi iadului", care, cu mult înaintea poemului dramatic din Evul Mediu tîrziu purtînd acelaşi titlu, a aprins imaginaţia poeţilor şi artiştilor. Hristos, „cel sfînt, a smuls acum iadului tributul său, tot ce din vechime înghiţise pe nedrept în acel loc al chinului". Ca răspuns la această invadare, „iadul, răzbunătorul păcatului, a înţeles că a venit Creatorul, Dumnezeul atotputernic". În timp ce suferinţa lui Hristos fusese „de dragul mîntuirii noastre", coborîrea la iad a rupt „lanţurile robiei", eliberîndu-i pe captivi. Apoi s-a ridicat „biruitor din iad". Poemul *Hristos,* compus de poetul anglo-saxon Cynewulf, era o celebrare a acestei victorii, deschizîndu-se cu rugăciunea „Încredinţează-ne nouă biruinţa" şi parafrazînd vechea rugăciune „Vino, Domnul nostru" astfel: „Vino, Domn al biruinţei, făuritorul omului". *Visul crucii* descria călătoria spre cer a Fiului lui Dumnezeu „triumfător", însoţit de îngeri şi de sfinţii eliberaţi. Bernard descria cum Biserica „vede moartea murind şi pe autorul morţii înfrînt. Vede robia înrobită dusă din iad pe pămînt şi de pe pămînt la cer", iar el se ruga ca biruinţa lui Hristos asupra iadului şi a morţii să îi elibereze pe oameni de păcat şi de osîndă şi să le dăruiască libertate şi mîntuire.

Intensa subiectivitate a acestor poeme şi rugăciuni, pe care Bernard o împărtăşea, pare să sugereze că, deşi îi reproşa lui Abelard că învăţătura acestuia despre mîntuire era lipsită de elementul obiectiv, propria concepţie a lui Bernard cu privire la lucrarea lui Hristos era exprimată printr-un tip de evlavie cu implicaţii profund personale şi mistice. „Ce este", întreba el, „atît de binefăcător pentru vindecarea rănilor conştiinţei şi pentru purificarea intenţiilor sufletului precum meditaţia neîntreruptă asupra rănilor lui Hristos ?". „Rănile Mîntuitorului" erau singurul adăpost al celor slabi şi osteniţi, patimile sale, „ultimul adăpost şi singurul leac". Sufletul credincios se putea bucura de prezenţa lui Hristos şi putea să aştepte cu nădejde vederea slavei lui Dumnezeu, bucurîndu-se de smerirea crucii. În legătură cu această înlocuire a slavei cu umilinţa, Hristos cel răstignit şi înviat îi spunea păcătosului: „Eu am pătimit... pentru ca voi să dobîndiţi o frumuseţe cuceritoare ca a mea". „Şi astfel, în locul Paradisului pe care l-am pierdut, a fost redobîndit Hristos Mîntuitorul." Alături de cruce, numele „Iisus" era cel care devenise obiectul contemplaţiei mistice. Dumnezeu însuşi îşi schimbase numele dintr-unul care sugera „maiestatea şi puterea" într-unul care îi ilustra „bunătatea şi harul", adică „Emanuel". Pornind de la acest tip de limbaj s-a tras concluzia că, „în ceea ce priveşte doctrina împăcării, Bernard şi Abelard au ajuns în cele din urmă la forme de subiectivism foarte asemănătoare".

Brd. Clr. *Cant.* 62.4.7 (Leclercq-Rochais 2: 159)
Brd. Clr. *Cant.* 61.2.3 (Leclercq-Rochais 2: 150)
Brd. Clr. *Cant.* 22.3.8 (Leclercq-Rochais 1: 134)
Brd. Clr. *Dil.* 4.12 (Leclercq-Rochais 3: 129)
Cyn. *Chr.* 1428-1432 (Cook 53)
Brd. Clr. *Div.* 96.1 (Leclercq-Rochais 6-1: 355)
Brd. Clr. *Cant.* 15 (Leclercq-Rochais 1: 82-88)
Is. 7,14; Mat. 2,23
Seeberg (1953) 133

Totuşi, o astfel de concluzie nu reuşeşte să reflecte la justa valoare relaţia dintre factorii obiectivi şi cei subiectivi în doctrina ecleziastică a împăcării, inclusiv versiunea lui Bernard cu privire la această doctrină. Chiar şi atunci cînd vorbea despre trăirile inimii, el insista asupra necesităţii unei „distincţii cuvenite între ceea ce vine de la Dumnezeu şi ceea ce vine de la noi înşine"; aceasta o făcea în opoziţie cu cei pe care îi numea „duşmanii harului" şi care ignorau obiectivitatea acţiunii divine şi vorbeau numai despre subiectivitatea acţiunii umane. Meritele pe care Dumnezeu le cerea de la oameni erau cele pe care, prin harul său premergător, le dăruise deja oamenilor. „Sufletul", spunea Bernard, „caută Logosul, însă el a fost mai înainte căutat de către Logos". Ceea ce părea că sînt „meritele noastre" erau de fapt „seminţele nădejdii, imboldul dragostei, semnele unei predestinări ascunse şi făgăduinţa fericirii viitoare", şi nu un temei pentru actul divin al îndreptăţirii, la a cărui origine se afla Dumnezeu şi nu

Brd. Clr. *Cant.* 32.3.7 (Leclercq-Rochais 1: 230)
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 4.11 (Leclercq-Rochais 4: 57)
Brd. Clr. *Cant.* 84.1.3 (Leclercq-Rochais 2: 304)
Brd. Clr. *Grat.* 14.51 (Leclercq-Rochais 3: 203)

Brd. Clr. *Cant.* 61.2.6 (Leclercq-Rochais 2:161); Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204:687)
Brd. Clr. *Cant.* 22.3.8 (Leclercq-Rochais 1: 134)

omul. Prin urmare „meritul meu constă în mila Domnului". Îndreptăţirea însemna că „nu eşti numai drept, ci eşti numit «dreptate», o dreptate care îndreptăţeşte". Relaţia dintre dreptatea (justiţia) care era un atribut al lui Dumnezeu şi actul îndreptăţirii care conferea dreptate putea fi rezumat în următoarea axiomă: „Dreptatea lui Dumnezeu constă în nepăcătuirea Lui, dar dreptatea omului constă în iertarea lui de către Dumnezeu". Un prunc botezat avea deja merite, dar acestea erau meritele lui Hristos. Şi astfel, dacă cineva întreba în ce fel contribuie liberul arbitru la mîntuire, răspunsul era: „[Liberul arbitru] este [cel] mîntuit. Daţi la o parte liberul arbitru şi nu mai rămîne nimic care să aibă nevoie de mîntuire; daţi la o parte harul şi nu mai rămîne nici o cale spre a-l mîntui".

Brd. Clr. *Cant.* 23.6.15 (Leclercq-Rochais 1:149)

Brd. Clr. *Cant.* 68.3.6 (Leclercq-Rochais 2:200)

Brd. Clr. *Grat.* 1.2 (Leclercq-Rochais 3: 166)

O altă garanţie a obiectivităţii mîntuirii era realitatea Judecăţii de Apoi. La întoarcerea sa pentru judecată, Hristos „va apărea cu chipul în care s-a născut", dar prin întoarcerea lui pentru judecată va transforma însăşi temelia cunoaşterii şi experienţei care precumpănise pînă atunci. Nici chiar sufletele preafericiţilor adormiţi, îmbrăcaţi în lumina nemuririi, nu au putut atinge desăvîrşirea care le era menită pînă cînd moartea a fost înghiţită de biruinţă, iar istoria a trecut în împărăţia lui Dumnezeu. Cît despre păcătoşi, ei se lăsau pradă poftelor şi desfătărilor, pe cînd ceea ce îi aştepta era sfîrşitul şi judecata. Atît pentru cei drepţi, cît şi pentru păcătoşi experienţa subiectivă trebuia corectată prin obiectivitatea eshatologică a ordinii finale şi eterne. Acest lucru era adevărat chiar şi în cazul cunoaşterii de sine a omului; căci ceea ce spunea apostolul despre cunoaşterea lui Hristos de către un credincios, că „deşi L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaştem", se aplica şi cunoaşterii de sine: o cunoaştere care are la temelie trupul şi nevoile sale trebuie să cedeze în faţa adevăratei cunoaşteri a spiritului, cînd „iubirea trupului este absorbită de dragostea spiritului". O asemenea modalitate de punere în antiteză a istoriei şi eshatologiei era firesc să fie larg răspîndită. După Judecata de Apoi „chipul robului" în care are să apară Hristos va fi „cu totul preschimbat într-un chip dumnezeiesc". Cunoaşterea lui Dumnezeu încredinţată credincioşilor va fi şi ea preschimbată din cunoaşterea mijlocită dăruită lor acum, „în contemplarea Divinităţii" înseşi. Hristos va fi văzut ca „Judecător-Biruitor", ca „Rege al Biruinţei", ca „păzitor al biruinţei". „Mulţimea" celor care au refuzat să-l recunoască pe pămînt va suferi „chinurile nesfîrşite ale iadului" şi lor

Brd. Clr. *Cant.* 73.2.4 (Leclercq-Rochais 2:235); Rup. *Div. off.* 7.16 (*CCCM* 7:243)

1Cor. 15,54
Brd. Clr. *Dil.* 11.30 (Leclercq-Rochais 3: 144-145)

Brd. Clr. *Dil.* 7.19 (Leclercq-Rochais 3:135)

2Cor. 5,16

Brd. Clr. *Dil.* 15.40 (Leclercq-Rochais 3: 153)

Fil. 2,7
Guib. Nog. *Pign.* 3.2.5 (*PL* 156:657)

Petr. Dam. *Omnip.* 3 (*SC* 191:394)

Cyn. *Chr.* 1060; 1228; 1516 (Cook 40; 46; 56)
Od. Clun. *Occup.* 6.328 (Swoboda 128)

Cyn. *Chr.* 1571-1572 (Cook 58)
Od. Clun. *Coll.* 3.43 (*PL* 133:627)
Guib. Nog. *Pign.* 4.3 (*PL* 156:673)
Ans. *Pros.* 9 (Schmitt 1:108); Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204:575)

nu li se va mai acorda nici un „răgaz pentru pocăinţă". Domnul istoriei, „bunul Judecător", va zidi un pămînt nou locuit de sfinţii înviaţi.

Ans. *Med.* 1 (Schmitt 3:79)

Deşi era un adevăr suprem acela potrivit căruia „Tu eşti milostiv căci eşti nesfîrşit de drept", totuşi numai Judecata de Apoi urma să aducă o lămurire a paradoxului dreptăţii şi milei, căci avea să fie lămurit pentru veşnicie doar în Hristos. „Cel ce este numit Mîntuitorul... El însuşi este Judecătorul, în mîinile Căruia tremur de frică... O, păcătosule, pune-ţi nădejdea în Cel de care îşi este teamă, aleargă la Cel de care ai fugit". Doar fiindcă era atît Judecător, cît şi Mîntuitor, deopotrivă drept şi milostiv, putea fi Hristos cu adevărat şi una, şi alta. Numai o milă dreaptă era o virtute autentică, şi la Dumnezeu, şi la om. Mila fără dreptate l-ar fi făcut pe păcătos îngîmfat, dreptatea fără milă l-ar fi adus la deznădejde. Văzute în lumina lui Hristos, „mila şi judecata sînt cele două picioare ale lui Dumnezeu", amîndouă trebuind să-şi lase amprenta în suflet pentru a putea să-l mîntuiască pe acesta. De-a lungul istoriei omului ele aveau să-i fie cunoscute în egală măsură lui Hristos Judecătorul, care avea să le împartă cu dreaptă măsură. Istoria avea să dea mărturie despre „răzbunarea, cea mai cruntă şi mai tainică, a lui Dumnezeu Judecătorul cel drept, care este aspru în judecăţile lui cu privire la copiii oamenilor", învîrtoşîndu-l pe păcătosul care i-a nesocotit voinţa. Doar rareori şi pentru scurt timp au putut ochii credinţei să zărească în istorie Dumnezeul care să stea liniştit şi să cunoască odihna şi al cărui atribut esenţial era mila. Şi aşa avea să fie de-a lungul veacurilor, cu „cele două îndreptăţiri ale Tale", mila şi judecata, una lîngă alta, „pînă cînd, fiind înălţată mila cu mult deasupra judecăţii, va lua sfîrşit starea mea jalnică". Căci „la vremea judecăţii [El] va înălţa mila deasupra judecăţii". Odată ce mila îşi va fi atins scopul, misiunea ei se va încheia. „Doar dreptatea lui Dumnezeu va mai fi amintită şi nu va fi loc pentru suferinţă şi nici timp pentru milă", căci paradoxul va fi limpezit.

Brd. Clr. *Cant.* 55.1.1 (Leclercq-Rochais 2:112)
Brd. Clr. *Grad.* 10.33 (Leclercq-Rochais 3.42)
Brd. Clr. *Div.* 87.1 (Leclercq-Rochais 6-1:329);
Brd. Clr. *Cant.* 6.3.8 (Leclercq-Rochais 1:30)
Brd. Clr. *Dir.* 90.1 (Leclercq-Rochais 6-1:337)

Brd. Clr. *Cant.* 14.1.1 (Leclercq-Rochais 1:76)

Brd. Clr. *Cant.* 23.5.12 (Leclercq-Rochais 1:146)

Brd. Clr. *Cant.* 23.6.15 (Leclercq-Rochais 1:148)

Brd. Clr. *Cant.* 6.3.9 (Leclercq-Rochais 1:30)

Brd. Clr. *Cant.* 73.2.4 (Leclercq-Rochais 2:235)

Brd. Clr. *Dil.* 15.40 (Leclercq-Rochais 3:154)

4. Comunicarea harului

În secolul care a urmat redactării lucrării lui Anselm *De ce s-a făcut Dumnezeu om* din 1098, situaţia socială, politică şi intelectuală a creştinătăţii latine s-a modificat semnificativ. Printr-o serie de schimbări, care, luate împreună, constituie „cel mai remarcabil fapt din istoria medievală", Europa creştină a făcut tranziţia care avea să o ducă la apogeul Evului Mediu. Şi din punct de vedere doctrinar secolul al XII-lea poate fi văzut ca o perioadă caracterizată prin transformări accelerate, aşa cum citatele din această epocă au sugerat deja în capitolul precedent. Era o epocă în care întrebări ce fuseseră ori neglijate, ori lăsate fără răspuns în cadrul „sintezei augustiniene" şi care fuseseră formulate, dar nerezolvate în cadrul „renaşterii carolingiene" au revenit în atenţia teologilor în aşa fel încît de data aceasta a trebuit să fie luate în considerare.

Southern (1970) 34

Clarificarea şi codificarea a ceea ce înţelegea doctrina creştină apuseană prin mîntuirea în Hristos au servit la impunerea necesităţii abordării acestor întrebări. Ceea ce s-a spus despre dezvoltarea doctrinei din primele veacuri creştine se potriveşte încă şi mai bine secolului al XII-lea: „Întruparea este antecedentul doctrinei Mijlocirii şi arhetipul atît al Principiului sacramental, cît şi al meritelor Sfinţilor. Din doctrina Mijlocirii derivă Răscumpărarea, Liturghia, meritele Martirilor şi Sfinţilor, invocarea şi cultul acestora". Declaraţia Conciliului de la Niceea potrivit căreia Fiul lui Dumnezeu este *homoousios* cu Tatăl a fost urmată un veac mai tîrziu de declaraţia Conciliului de la Efes potrivit căreia Maica lui Hristos este *Theotokos*, Maica lui Dumnezeu. În veacurile de început ale creştinismului doctrina mijloacelor harului se dezvoltase mult mai rapid decît însăşi doctrina harului, cu consecinţe care au modelat în mod fundamental istoria teologiei augustiniene. Formularea unei doctrine definitive a harului şi a mîntuirii, în cadrul învăţăturilor hristologice şi soteriologice ale unor teologi precum Anselm, era cea care avea să

Newman (1949) 86

Vezi vol. I, p. 215

Vezi vol. I, p. 272

contribuie acum la cristalizarea unei concepţii mai clare asupra comunicării harului, aşa cum reiese din învăţăturile unor clerici precum Baldwin de Canterbury, succesorul lui Anselm în scaunul episcopal. Într-un tratat dedicat doctrinei cu privire la Fecioara Maria, Baldwin vorbea despre Dumnezeu întrupat în Hristos ca fiind cel „care este părtaş firii noastre şi dătător al harului Său" (*communicans naturae nostrae, et communicator gratiae suae*). Comunicarea harului era, aşa cum considerau el şi contemporanii săi, conţinutul principal al doctrinei cu privire la Fecioara Maria şi ceilalţi sfinţi. Era de asemenea, potrivit lui Lanfranc (predecesorul imediat al lui Anselm în funcţia de arhiepiscop de Canterbury) şi discipolilor săi, principala temă a dezbaterilor pe marginea Euharistiei şi a celorlalte Taine.

Bald. *Tract.* 7 (*PL* 204:473)

Doctrina despre Fecioara Maria şi doctrina despre Euharistie, alături de corolarele lor, fuseseră aduse în centrul atenţiei teologilor prin intermediul scrierilor lui Paschasius Radbertus, care şi-au croit drum în literatura teologică de aşa manieră încît un citat din Radbertus în legătură cu Euharistia era de obicei atribuit lui Augustin. În plus, ambele doctrine se aflau în strînsă legătură cu cultul şi evlavia, în care vechiul principiu potrivit căruia „regula rugăciunii trebuie să stabilească regula credinţei" era încă respectat. Şi în felul acesta, argumentul cel mai des invocat în legătură cu aceste doctrine avea să fie confirmarea liturgică a regulii rugăciunii, adesea introdusă prin formule precum: „Pentru ca nimeni să nu creadă că am gîndit acest lucru de capul meu, am citat prefaţa care este folosită la fiecare Duminică în întreaga lume latină, între Botezul Domnului şi Duminica fiului risipitor". Limbajul formal al Liturghiei canonice reflecta şi în acelaşi timp modela evlavia credincioşilor, mai ales în ceea ce priveşte atitudinea lor faţă de comunicarea harului prin mijlocirea sfinţilor, cu precădere a Fecioarei Maria, şi prin intermediul Tainelor, cu precădere al Euharistiei; iar teologii Bisericii „s-au supus, din respect faţă de evlavia care venea dintr-o inimă simplă şi dintr-o dragoste pentru Fecioară". Chiar şi cei care stabileau orientarea cultului recunoşteau că formele interesului popular pentru minuni contribuiau uneori la naşterea unor îndoieli privind relatările legate de minuni; cei mai moderaţi dintre cei care atacau aceste orientări îndemnau ca cel puţin clerul să condamne excesele periculoase ale evlaviei populare; iar criticii mai extremişti repudiau autoritatea vieţilor

Radb. *Corp.* 12 (CCCM 16:76-77) Alg. *Sacr.* 1.21 (*PL* 180:802); P. Ab. *Sic et non* 117.83 (Boyer-McKeon 400)

Vezi vol. I, p. 348

Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1434)

Brd. Clr. *Ep.* 174.9 (Leclercq-Rochais 7:392)

Brd. Schol. *Mirac. Fid.* pr. (*PL* 141:131) Guib. Nog. *Pign.* 1.1 (*PL* 156:615) Brngr. Tr. *apud* Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1447)

Brngr. Tr. *Ep. Adel.* (Montclos 534); Brngr. Tr. *Coen.* 20; 35 (Beekenkamp 35; 93)

Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1264)

sfinţilor şi îi considerau drept „adversari pe oamenii simpli şi pe cei care împărtăşesc nebunia oamenilor simpli, Paschasius, Lanfranc şi toţi cei care judecă lucrurile în acest fel". Aşadar, atît pentru susţinători, cît şi pentru opozanţi, sfinţii şi Tainele se dezvoltau împreună în cadrul învăţăturii Bisericii, de vreme ce „săvîrşim aceste Sfinte Taine în comunitatea şi unitatea" sfinţilor.

Fecioara Maria ca mediatrix

Ans. *Concept. virg.* pr. (Schmitt 2:139)

Simson (1956) 159-182

Vezi *supra*, pp. 97-98

Schapiro (1964) 71

Curtius (1953) 123

Guib. Nog. *Vita sua* 2.1 (*PL* 156:895)

Fapte 17,23

Petr. Dam. *Carm.* D. 4.19 (Lokrantz 143)
Guib. *Nog. Inc.* 1.1 (*PL* 156:491)
Bern. Reich. *V. Udal.* 14 (*PL* 142:1195)

Legătura dintre doctrina mîntuirii şi doctrina cu privire la Fecioara Maria era directă şi explicită. Aşa cum afirmase Anselm însuşi, tratatul său despre răscumpărare contribuise la ridicarea întrebării „cum şi-a asumat Dumnezeu fără păcat umanitatea din mulţimea păcătoasă a neamului omenesc". În iconografia creştină, la fel ca şi în literatura creştină, se acorda o nouă atenţie semnificaţiei Fecioarei Maria: o pictură realizată de Ildefonsus, apreciat pentru evlavia lui faţă de Fecioara Maria, reprezintă „una dintre cele mai vechi expresii ale cultului Fecioarei, care începea atunci să se răspîndească în evlavia creştină". De ce începea să se răspîndească tocmai în această epocă nu este clar, iar multe dintre răspunsuri probabil că nu fac obiectul lucrării de faţă. Aşadar, cînd se sugerează că în cadrul mariologiei lui Bernard de Clairvaux, „ca printr-o ecluză deschisă, cultul fertilităţii din veacurile Antichităţii se varsă din nou în speculaţia occidentului creştin", aceasta este o explicaţie cel puţin la fel de psihologică pe cît este de istorică. Contemporanii erau conştienţi de paralele dintre cultul Fecioarei şi „cultul fertilităţii din Antichitate". Exista, de pildă, legenda unui templu antic „închinat unei femei încă nenăscute, sortită să dea naştere cuiva care avea să fie atît Dumnezeu, cît şi om. Era aşadar închinat viitoarei Maici a lui Dumnezeu, care urma să se nască". Astfel de paralele erau considerate a fi o anticipare a Fecioarei Maria, analoagă anticipării adevăratului Dumnezeu prin statuia ateniană închinată Dumnezeului necunoscut. Însă Fecioara Maria nu era doar împlinirea vechilor intuiţii şi legende; ea era femeia care a cucerit înţelepciunea lumească prin minunea naşterii feciorelnice, fiind cea care a înfrînt falsele învăţături ale ereticilor şi a rezistat în faţa incursiunilor barbarilor.

Consideraţiile de acest fel făceau parte dintr-un proces care încerca să stabilească locul Fecioarei în iconomia

mîntuirii. Aşa cum observa cu oarecare tristeţe un cercetător, „mariologia ştiinţifică..., bucurîndu-se de statutul unei ramuri distincte şi cvasiautonome în cadrul teologiei, cu nenumăratele ei teze organizate sistematic şi subordonate unui principiu de bază şi mai multor principii secundare, nu a existat în Evul Mediu". Prin urmare, încă nu se ajunsese la o clasificare detaliată a „meritelor", „privilegiilor" şi „prerogativelor" Fecioarei, dar totuşi era evident că procesul începuse deja în această perioadă. Petru Damian anticipa interpretările ulterioare în legătură cu Fecioara Maria atunci cînd se referea la „privilegiul singular al meritelor [ei], aşa încît eşti fără pereche între oameni şi mai presus chiar şi decît îngerii". Cu altă ocazie, Damian preamărea „meritele" ei în ştergerea „datoriilor noastre". Vorbind despre relaţia dintre maternitatea şi fecioria ei, un alt autor recunoştea că „trebuie să-i fie acordat un privilegiu în calitatea ei de mamă", dar în aşa fel încît fecioria să-i fie cinstită în egală măsură. Tot relaţia dintre maternitate şi feciorie era invocată de ambele părţi implicate în controversa pe tema Euharistiei atunci cînd vorbeau despre „privilegiul" ei sau despre „prerogativa ei singulară", anume că a născut la fel ca toate celelalte femei însă fără durere şi fără pierderea fecioriei. Meritele, privilegiile şi prerogativele, toate erau un mod de a afirma că, în calitate de Maică a lui Dumnezeu, ea era unică nu numai între oameni, ci între toate făpturile create.

Shea (1955) 285

Brd. Clr. *Ep.* 174.5-7 (Leclercq-Rochais 7: 390-92)

Petr. Dam. *Off. B. V. M.* (*PL* 145:935)

Petr. Dam. *Carm. B.* 44.9 (Lokrantz 129)

Guib. Nog. *Virg.* 5 (*PL* 156:586)

Brngr. Tr. *Apol.* (Matronola 118)
Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1443)

Unicitatea ei era subiectul numirilor care îi erau atribuite, şi prin acestea mai mult decît printr-o descriere sistematică a „prerogativelor mariane" exprima această epocă importanţa pe care i-o acorda. În Apus, la fel ca şi în Răsărit, poeţii şi teologii se întreceau în elaborarea unor apelative distincte pentru desemnarea Fecioarei. Căci ea era „cea mai de seamă purtătoare de evlavie", a cărei viaţă închinată rugăciunii era luată drept pildă de către credincioşi. Ea le era model căci a fost „neînfricată în hotărîrea ei, cumpătată în tăcerea ei, înţeleaptă în întrebările ei şi dreaptă în mărturisirea ei". Ca „Regină a îngerilor, Stăpînă a lumii şi Maică a Celui care curăţă păcatele lumii", era firesc să i se atribuie nume precum: „maică a adevărului"; „maică şi fiică a smereniei"; „maică a creştinilor"; „maică a păcii"; „preamilostiva mea Stăpînă". Ea era de asemenea numită, printr-un termen preluat de la Augustin, „cetatea lui Dumnezeu". Paradoxul ca o făptură creată să devină mama Creatorului ei justifica termeni

Vezi vol. II, pp. 167-171
Guib. Nog. *Vita sua.* 1.16 (*PL* 156:871)

Brd. Clr. *Div.* 52 (Leclercq-Rochais 6-1:276)

Ans. *Orat.* 7 (Schmitt 3:18); Goff. Vind. *Serm.* 1 (*PL* 157:237) Brun. S. *Luc.* 1.14 (*PL* 165:346) Brun. S. *Sent.* 1.5 (*PL* 165:915) Goff. Vind. *Serm.* 7 (*PL* 157:266)

Petr. Dam. *Ep.* 6.32 (*PL* 144:431)

Ans. *Orat.* 2 (Schmitt 3: 8) Brun. S. *Sent.* 5.1 (*PL* 165 : 1021) Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144 : 753); Petr. Dam. *Carm. B.* 1.17 (Lokrantz 78)
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 2.3 (Leclercq-Rochais 4: 23) Cyn. *Chr.* 275-276 (Cook 11)
Bald. *Tract.* 7 (*PL* 204 : 472) Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 47; 55 (*PL* 177: 1029; 1061)

precum „fîntîna din care curge apa vieţii, izvorul începutului". Prin urmare ea era „femeia care merită să fie venerată în chip unic şi să fie cinstită mai mult decît toate celelalte femei", de fapt, „slava plină de strălucire a lumii, fecioara cea mai neprihănită de pe pămînt". Astfel, ea le întrecea pe toate celelalte, „mai frumoasă decît toate, mai vrednică de iubire decît toate, prealuminoasă, preamilostivă, preaslăvită". Slava numelui ei umpluse lumea întreagă.

Vezi *supra*, p. 98
Brun. S. *Laud. Mar.* 5 (*Anal. Hymn.* 23 : 73) Hrot. *Mar.* 274-276 (Homeyer 58) Brun. S. *Sent.* 3.1 (*PL* 165: 944) Num. 24,17 Curtius (1973) 129 Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 4 (*PL* 177: 910-911); Rich. S. Vict. *Except.* 2.10.4.3 (*TPMA* 5 : 384-385)
Ier. *Hebr. nom.* Mat. M; Ex. M (*CCSL* 72 : 137 ;76)
Isid. Sev. *Orig.* 7.10.1 (*PL* 82: 289) *Tez. imn.* 123.1 (*Anal. Hymn.* 51 : 140) Od. Clun. *Serm.* 2 (*PL* 133 : 721); Petr. Dam. *Serm.* 1 (*PL* 144 : 508); Fulb. *Serm.* 4 (*PL* 141 : 321-322) Guib. Nog. *Inc.* 3.3 (*PL* 156: 514) Fulb. *Hymn.* 11 (*PL* 141 : 345); Petr. Dam. *Carm.* A. 94; B. 1.2 (Lokrantz 71; 76) Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144 : 753); Fulb. *Serm.* 4 (*PL* 141 : 321); Brun. S. *Sent.* 5.1 (*PL* 165: 1021-1022) Num. 17,8 Brun. S. Num. 17 (*PL* 164 : 486) Is. 11,1 (Vulg.) Is. 7,14 Brd. Clr. *Adv.* 1.11 (Leclercq-Rochais 4: 169) Brd. Clr. *Laud. Virg.* 2.6 (Leclercq-Rochais 4 : 25) Chir. Ierus. *Cateh.* 12.28 (Reischl-Rupp 2 : 38) Rich. S. Vict. *Comp.* (*PL* 196: 1031-1032)
Brd. Clr. *Cant.* 47.2.5 (Leclercq-Rochais 2: 64)

Două dintre titlurile folosite adesea în această perioadă pentru desemnarea Fecioarei Maria implicau metafore şi se bazau cel puţin în parte pe jocuri de cuvinte, cum ar fi reprezentarea Fecioarei ca „Maria, steaua mării" (*Maria maris stella*), un nume care se spunea că i-ar fi fost dat de sus. Se credea că acest nume ar fi fost proorocit cînd s-a spus, „o stea va răsări din Iacob". Întrucît „această categorie de metafore [marine] era extraordinar de răspîndită în Evul Mediu", imaginea Fecioarei Maria ca steaua care călăuzeşte corabia credinţei era foarte atractivă. Se pare că îşi are originea în etimologia stabilită de Ieronim pentru numele „Maria" ca „strop de apă din mare" (*stilla maris*), pe care o prefera altor interpretări. Această etimologie a fost preluată de Isidor de Sevilla, dar între timp „picătură" (*stilla*) devenise „stea" (*stella*). În acest temei, în veacul al IX-lea, un poet necunoscut a compus un imn foarte apreciat, în care o preaslăvea pe Maria ca „stea a mării". În curînd, acest apelativ avea să fie inclus în limbajul omiletic despre Fecioară, precum şi în literatura teologică; totuşi, simbolul Fecioarei Maria ca stea călăuzitoare a călătorilor prin viaţă şi-a găsit expresie cu precădere în poezie. Un alt apelativ de acest fel avea la bază asonanţa cuvintelor „fecioară" (*virgo*) şi „mlădiţă" (*virga*). Minunea prin care a încolţit mlădiţa lui Aaron era un simbol al minunii naşterii din Fecioară, iar proorocia potrivit căreia „o Mlădiţă va ieşi din tulpina lui Iesei şi un Lăstar din rădăcinile lui va da" se împlinise, aşa cum spusese însuşi Isaia, prin Fecioară, care era mlădiţa şi lăstarul. Deşi apelativul era prezent şi în teologia greacă, unde nu exista jocul de cuvinte, paronomasia din latină îl făcea şi mai atractiv, ca atunci cînd Bernard de Clairvaux, cu talentul lui lingvistic, îl numea pe Hristos „un neprihănit născut dintr-o mlădiţă fecioară" (*virgo virga virgine generatus*).

De departe cel mai important discurs despre Fecioara Maria era desigur cel care se referea la fecioria şi la

Herb. Los. *Serm.* 3 (Goulburn-Symonds 80) Brd. Clr. *Assump.* 4.5 (Leclercq-Rochais 5: 248)

Brd. Clr. *Vig. Nat.* 3.9 (Leclercq-Rochais 4:218)

Petr. Dam. *Carm.* D. 4.3 (Lokrantz 141) Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144:747)

Brd. Clr. *Vig. Nat.* 1.1 (Leclercq-Rochais 4: 198) Brd. Clr. *Laud. Virg.* 3.8 (Leclercq-Rochais 4:41)

Guib. Nog. *Inc.* 1.1 (*PL* 156:491)

Guib. Nog. *Inc.* 3.7 (*PL* 156:523) Goff. Vind. *Serm.* 1; 3; 4 (*PL* 157:237; 244; 259); Rem. Aux. *Mat.* 4 (*PL* 131:891) Brd. Clr. *Vig. Nat.* 4.4 (Leclercq-Rochais 4: 223); Herb. Los. *Serm.* 1 (Goulburn-Symonds 8)

Lc. 2,7

Rup. *Div. off.* 3.20 (*CCCM* 7:93)

Iez. 44,1-2 Cyn. *Chr.* 317-325 (Cook 13); Guib. Nog. *Laud. Mar.* 4 (*PL* 156:543-547) Robt. Pull. *Sent.* 3.22 (*PL* 186:795); Petr. Dam. *Carm.* A. 1; B. 1.7 (Lokrantz 53; 77) Bern. Reich. *Modul.* 9 (*PL* 142:1147-1148) Zen. Ver. *Tract.* 1.13.10 (*PL* 11:352)

Rath. *Metr.* 8 (*CCCM* 46:21)

maternitatea ei şi la amîndouă luate împreună. Unicitatea ei se regăsea în alăturarea acestor două apelative, „Maică Fecioară", ea fiind singura în care fertilitatea maternităţii şi puritatea feciorei au stat vreodată una lîngă cealaltă. Ca „fecioară, mamă şi născătoare", toate în acelaşi timp, ea era întruchiparea minunii nu doar în felul cum a zămislit, ci şi în felul cum a crezut. „O fecioară crede, o fecioară zămisleşte prin credinţă, o fecioară naşte şi rămîne fecioară. Cine nu ar fi uimit?" Astfel ea era „o fecioară cu prunc şi o născătoare castă". Orice punere sub semnul întrebării a naşterii feciorelnice era un act de blasfemie împotriva Duhului Sfînt. Doctrina naşterii feciorelnice includea de mult timp nu doar învăţătura potrivit căreia zămislirea lui Hristos a fost diferită de cea a altor oameni, ci şi ideea că în actul naşterii Hristos a fost unic, de vreme ce a lăsat intactă fecioria mamei sale. Căci „nu doar că zămislirea ei a fost fără ruşine, iar naşterea ei fără durere, dar ea este o mamă fără prihană". Pururea ei feciorie nu intra în contradicţie cu descrierea biblică a lui Iisus ca fiind „întîiul-născut al ei", din moment ce acest lucru nu implica neapărat faptul că ar mai fi fost şi alţi copii după el. Proorocia potrivit căreia „Poarta aceasta va rămîne închisă, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat pe ea" era unanim acceptată ca o mărturie a faptului că Maria a rămas fecioară după naşterea lui Hristos. Căci Hristos a fost născut dintr-un pîntec care a rămas închis în actul naşterii. Totuşi, aceasta nu însemna că Maria a zămislit „prin ureche", aşa cum sugeraseră în mod evident unele teorii patristice, chiar dacă teologii au insistat asupra faptului că „auzul i-a rămas pe deplin inviolabil".

Petr. Dam. *Opusc.* 18.1 (*PL* 145:388)

Petr. Dam. *Opusc.* 17.3 (*PL* 145:384)

Petr. Dam. *Serm.* 35 (*PL* 144:691)

Un corolar evident al doctrinei naşterii din Fecioară îl reprezenta accentul pus pe feciorie şi pe celibatul clericilor. „Întrucît trupul Domnului a crescut în templul pîntecului Fecioarei, El le cere acum preoţilor Săi curăţia înfrînării." Hristos nu numai că şi-a păstrat fecioria şi a ales să se nască dintr-o Fecioară, dar şi-a ales ca păzitor şi tată adoptiv tot un om neprihănit; „atunci, vă întreb, de către cine doreşte El să-i fie administrat trupul" pe pămînt dacă nu tot de cei neprihăniţi? Creştinii care îşi păstrau fecioria împărtăşeau biruinţa Fecioarei Maria asupra vrăjmaşului care o biruise pe Eva în momentul căderii. Fecioria ei servea drept model şi încurajare pentru toţi cei care „şovăiau în hotărîrea lor de a-şi păstra fecioria" şi care, contemplînd „sublima demnitate a felului cum a dat ea naştere", aveau să fie determinaţi să-i urmeze

Guib. Nog. *Virg.* 4 (*PL* 156:584)

Guib. Nog. *Inc.* 2.5 (*PL* 156:505)

Guib. Nog. *Virg.* 4 (*PL* 156:585)
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 2.1 (Leclercq-Rochais 4:21)

Guib. Nog. *Virg.* 5 (*PL* 156:586)

Guib. Nog. *Laud. Mar.* 2 (*PL* 156:539)

Lc. 1,28 (Vulg.)
Petr. Ven. *Ep.* 94 (Constable 236-237) Brun. S. *Sent.* 2.5 (*PL* 165:915) Rom. 4,2
Brd. Clr. *Assump.* 6.1 (Leclercq-Rochais 5:260-261)
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 1.5 (Leclercq-Rochais 4: 17-18)
Rath. *Prael.* 2.9.18 (*PL* 136:202) Rup. *Div. off.* 8.6 (*CCCM* 7:276)
Bern. Reich. *V. Udal.* 10 (*PL* 142:1193)

Vezi *supra*, p. 99
Lc. 2,22-39
Fulb. *Serm.* 3 (*PL* 141:319);
Brd. Clr. *Purif. Mar.* 3.1 (Leclercq-Rochais 4:341);
Herb. Los. *Serm.* 3 (Goulburn-Symonds 82);
Goff. Vind. *Serm.* 7 (*PL* 157:262)
Rich. S. Vict. *Edict.* 3 (Châtillon-Tulloch 60-62)
Petr. Ven. *Ep.* 94 (Constable 238-239)

Vezi vol. I, p. 324

Brd. Clr. *Ep.* 174.5 (Leclercq-Rochais 7:390)

Brd. Clr. *Assump.* 2.8 (Leclercq-Rochais 5:237)

Guib. Nog. *Laud. Mar.* 5 (*PL* 156:550-551)

exemplul. Întrucît naşterea dintr-o Fecioară era singura cale prin care se cuvenea ca Hristos să-şi asume firea omenească, de vreme ce era cea mai curată şi mai desăvîrşită cale, El le-a dat acest îndemn şi ucenicilor săi, deşi nu le-a cerut să-i urmeze modelul fecioriei şi înfrînării. Ca atare, un alt apelativ folosit pentru desemnarea Fecioarei Maria era „Regină a celor neprihăniţi", ea fiind cea a cărei neprihănire o împărtăşeau creştinii neprihăniţi şi la a cărei demnitate se făceau părtaşi într-o asemenea măsură încît îngerii îi venerau împreună cu ea. Totuşi, chiar şi astfel de elogii la adresa Fecioriei Mariei erau de obicei contrabalansate prin recunoaşterea faptului că în primul rînd rolul ei matern, şi nu statutul de fecioară, i-a conferit un loc special în iconomia mîntuirii.

Aceeaşi recunoaştere se afla la baza afirmaţiei potrivit căreia, atunci cînd îngerul Buneivestiri a numit-o pe Maria „ceea ce eşti plină de har", aceasta a fost datorită smereniei ei, şi nu doar fecioriei ei; „căci fecioria fără smerenie poate că «are de ce să se laude, dar nu înaintea lui Dumnezeu»". La drept vorbind, omul se putea mîntui fără feciorie, dar nu fără smerenie. Fecioara Maria era „modelul smereniei", de fapt, „Regina celor smeriţi", aşa încît săracii şi oprimaţii lumii puteau fi numiţi „familia Sfintei Maria". Smerenia Mariei făcea parte din viaţa ei sfîntă şi fără păcat. Aşa cum susţinuseră şi teologii medievali din secolele anterioare, textul evanghelic cu privire la curăţirea ei nu sugera faptul că ea ar fi avut nevoie să fie curăţită potrivit legii mozaice, ci era o reflectare a „smereniei şi ascultării ei" şi în acelaşi timp un mod de a-i apăra reputaţia în mijlocul celor care nu cunoşteau situaţia ei specială. La întrebarea dacă, şi în ce sens a fost ea lipsită de păcatul originar Augustin nu reuşise să dea un răspuns definitiv; iar părerile au fost împărţite de-a lungul secolului al XII-lea şi chiar şi mai tîrziu. Era foarte răspîndită ideea, chiar şi în rîndul celor care nu acceptau teoria imaculatei concepţii, că „se cuvenea ca Regina celor neprihăniţi, printr-un privilegiu unic al sfinţeniei, să ducă o viaţă eliberată de orice păcat". Era, prin urmare, „un semn de evlavie să crezi că Fecioara Maria nu a avut nici un păcat propriu". Uneori se sugera că de vreme ce era „plină de har", iar harul era sinonim cu iertarea păcatelor, ea trebuie să fi avut păcate care aveau nevoie să fie iertate. Însă această interpretare nu a reuşit să se impună în faţa convingerii care predomina, şi anume că îi fusese conferită

Lc. 1,42
Bald. *Tract.* 7 (*PL* 204:476)

o „imunitate” specială, aceasta fiind ceea ce o făcea să fie „plină de har” şi „binecuvîntată între femei”.

Cele mai multe dintre aceste idei ar fi putut fi – şi fuseseră deja – exprimate cu secole înainte. Ceea ce deosebea cultul şi gîndirea acestei epoci de procesul care a condus la ele era accentul crescînd pus pe rolul Fecioarei Maria în calitate de *mediatrix*. Apelativul însuşi se pare că a apărut pentru prima dată în teologia răsăriteană, unde i se spunea „mijlocitoarea legii şi harului”. Fie din surse răsăritene, fie din însăşi gîndirea occidentală, termenul a intrat în vocabularul latin, probabil spre sfîrşitul veacului al VIII-lea. Totuşi, el a ajuns să fie general acceptat de-abia în secolele al XI-lea şi al XII-lea şi era un mijloc de a rezuma ceea ce se înţelegea prin dubla ei funcţie: ea era „calea prin care a venit Mîntuitorul” în mijlocul neamului omenesc, prin întrupare şi întru mîntuire, şi cea „prin [care] noi urcăm la El, Cel ce a coborît prin ea la noi..., prin care ajungem la Fiul..., aşa încît prin [ea] să ne ridice la El Cel ce prin [ea] ne-a fost dat nouă”. Termenul *mediatrix* făcea referire la ambele aspecte ale rolului ei mijlocitor.

Andr. Cr. *Or.* 4 (PG 97:865)

Paul. Diac. *Homil.* 45 (*PL* 95:1496)

Brd. Clr. *Adv.* 2.5 (Leclercq-Rochais 4: 174)

Era în primul rînd un mod de a vorbi despre rolul ei activ în cadrul întrupării şi al mîntuirii. Se pare că teoria universal acceptată potrivit căreia „mîntuirea neamului omenesc ar fi fost cu neputinţă dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi născut dintr-o Fecioară” a avut o influenţă directă şi incontestabilă asupra corolarului ei, potrivit căruia „a fost de asemenea necesar ca Fecioara, din care avea să se întrupeze Logosul, să se nască ea însăşi”. În felul acesta ea a devenit „poarta Paradisului, care l-a readus pe Dumnezeu lumii şi ne-a deschis raiul”. Prin participarea ei la mîntuire ea a umplut raiul cu cei mîntuiţi şi a golit iadul de cei care ar fi fost osîndiţi dacă nu ar fi fost ea. Tocmai consimţămîntul ei la cuvîntul şi voinţa lui Dumnezeu a făcut posibilă întruparea şi ca atare mîntuirea. „O, femeie, cu desăvîrşire unică şi desăvîrşită în chip unic”, se ruga Anselm, „prin care întreaga fire se înnoieşte, iadul este mîntuit, demonii sînt zdrobiţi, oamenii sînt mîntuiţi şi îngerii sînt reziditi!”. Referirea la rezidirea îngerilor era o aluzie la ideea potrivit căreia numărul celor aleşi avea să compenseze numărul îngerilor care căzuseră; Fecioara Maria era considerată ca fiind cea prin care „nu doar o viaţă cîndva pierdută este redată oamenilor, dar este sporită şi beatitudinea sublimului angelic”, deoarece prin participarea ei la mîntuire cetele

Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144:741)

Petr. Dam. *Carm.* *B.* 23.2 (Lokrantz 112)

Brd. Clr. *Assump.* 4.8 (Leclercq-Rochais 5:250)

Fulb. *Serm.* 9.5 (*PL* 141:338)

Ans. *Orat.* 7 (Schmitt 3:21)

Vezi *supra*, p. 168

Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:752)

îngereşti şi-au redobîndit întreaga lor putere. În acelaşi

Brd. Clr. *Laud. Virg.* 2.3 (Leclercq-Rochais 4:23)

sens, ea a răscumpărat ceea ce făcuseră primii părinţi ai oamenilor şi a dat viaţă tuturor urmaşilor acestora. Prin

1Pt. 2,9
Petr. Dam. *Carm. B.* 42.2 (Lokrantz 126)

ea, „preoţia împărătească" despre care vorbeşte apostolul Petru a luat cu adevărat fiinţă în Biserica creştină. Toate acestea au făcut-o să fie „mijlocitoarea acestei religii, care

Bald. *Tract.* 7 (*PL* 204:473)

ne-a dat mîntuirea lumii".

Contribuţia Fecioarei Maria la planul mîntuirii a ajutat la explicarea acelui fapt surprinzător care reiese din textele evanghelice, şi anume că după înviere Hristos nu s-a arătat mai întîi mamei sale: „De ce i s-ar fi arătat cînd

Guib. Nog. *Pign.* 3.5.5 (*PL* 156:664)

ea ştia fără îndoială de înviere chiar mai înainte ca El să pătimească şi să învieze?". Un indiciu al rolului tot mai important care i se atribuia în planul mîntuirii era uşurinţa cu care cuvintele lui Dumnezeu adresate ispititorului,

Fac. 3,15 (Vulg.)

„aceasta (*ipsa*) îţi va zdrobi capul", pe care cei mai mulţi dintre exegeţii veacurilor anterioare nu le interpretaseră în acest sens, au ajuns să fie înţelese ca făcînd

Vezi *supra*, p. 99
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 2.4 (Leclercq-Rochais 4:23-24); Fulb. *Serm.* 4 (*PL* 141:320); Goff. Vind. *Serm.* 3 (*PL* 157:247)

referire la Fecioară; căci „cui să-i fie atribuită această biruinţă, dacă nu Mariei? Fără nici o îndoială ea a fost cea care a zdrobit capul veninos". Ea era fiinţa umană neprihănită din care s-a născut fiinţa umană divină care

Ans. *Orat.* 6 (Schmitt 3:16)

avea să mîntuiască fiinţa umană păcătoasă. Ea era „sanctuarul împăcării universale, cauza reconcilierii generale,

Ans. *Orat.* 7 (Schmitt 3:20)

vasul şi templul vieţii şi mîntuirii tuturor oamenilor". Elogii precum acestea închinate de către Anselm locului Fecioarei în istoria mîntuirii şi cuprinse în rugăciuni, ca de altfel multe alte aprecieri cu privire la Fecioară, nu puteau să însemne, aşa cum preciza Bernard, decît faptul

Brd. Clr. *Assump.* 2.2 (Leclercq-Rochais 5:233)

că „ea este mijlocitoarea noastră, ea este cea prin care am primit mila, Dumnezeule, ea este cea prin care şi noi L-am primit pe Domnul Iisus în căminele noastre".

În calitate de mijlocitoare, Fecioara Maria era şi cea

Fulb. *Serm.* 9.1-2 (*PL* 141:336-337); Rich. S. Vict. *Em.* 1.10 (*PL* 196:618)

de-a doua Evă, întocmai precum Hristos era cel de-al doilea Adam. Aşa cum printr-o femeie căzuse lumea sub blestemul păcatului şi al morţii, tot printr-o femeie avea

Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:758)

fie redată lumii binecuvîntarea. Blestemul Evei fusese o consecinţă a mîndriei şi neascultării ei, binecuvîntarea

Bald. *Tract.* 7 (*PL* 204:473)

Mariei o consecinţă a smereniei şi ascultării. Se putea chiar spune că statutul Mariei ca a doua Evă îi conferea

Od. Clun. *Occup.* 6.367-368 (Swoboda 129-130)

un loc special omoloagei ei, Maria Magdalena; căci „aşa cum prin Sfînta Fecioară Maria, care este singura nădejde a lumii, ne-au fost deschise Porţile Paradisului, iar blestemul Evei a fost anulat, tot astfel prin Sfînta Maria Magdalena a fost ştearsă ruşinea femeii, iar strălucirea

învierii noastre, care a venit prin învierea Domnului, ne-a fost dăruită de ea". Maria Magdalena era celebrată ca „mireasă binecuvîntată a lui Dumnezeu" şi ca un simbol al Bisericii care a fost adusă de la păgînismul necredincioşilor la izvorul harului. Anularea blestemului Evei prin Fecioara Maria reieşea mai ales din naşterea lui Hristos, care a avut loc fără durerea ce era consecinţa acelui blestem. Maria, fiica, a şters ruşinea şi vina Evei, mama, prin supunerea ei în faţa cuvîntului lui Dumnezeu. Maria, „preaiubita rudă a lui David", a alungat blestemul Evei şi a ridicat statutul femeii. Eva fusese instrumentul prin care transmisese urmaşilor ei nebunia, însă prin Maria s-a transmis încă o dată neamului omenesc înţelepciunea.

Totuşi, numirea *mediatrix* nu făcea referire numai la locul ocupat de Fecioara Maria în istoria mîntuirii, ci şi la rolul ei neîntrerupt de mijlocitoare între Hristos şi neamul omenesc, ca cea a cărei „feciorie o lăudăm şi a cărei smerenie o admirăm; dar mila ta este încă şi mai dulce, şi această milă a ta o îmbrăţişăm cu şi mai multă tărie, la ea ne gîndim încă şi mai des şi o invocăm încă şi mai frecvent". Tocmai această amintire a „vechilor mile" ale Fecioarei Maria trezea speranţa credincioşilor şi încrederea că „se vor întoarce la tine [Marie], şi prin tine la Dumnezeu Tatăl şi la unicul tău Fiu", aşa încît puteau să „ceară mîntuire de la tine [Marie]". Aceste rugăciuni erau înălţate de credincios cu conştiinţa că Fecioara Maria mijlocea între el şi Fiul ei; de fapt, ea fusese aleasă de Dumnezeu pentru sarcina precisă de a pleda cauza oamenilor în faţa Fiului ei. Şi astfel, ea era „Maica împărăţiei cerurilor, Maria, Maica lui Dumnezeu, singurul meu adăpost la orice nevoie". Fecioara Maria era considerată ca fiind cea care poate aduce curăţirea şi vindecarea păcătosului şi ca cea care îi dă ajutor în faţa ispitelor diavolului; ea făcea aceste lucruri mijlocind între Hristos şi neamul omenesc. „Prin rugăciunea ta plină de evlavie, fă-L pe Fiul tău îndurător faţă de noi", se ruga un credincios; sau din nou: „Stăpîna noastră, mijlocitoarea noastră, apărătoarea noastră, împacă-ne cu Fiul tău, mijloceşte pentru noi pe lîngă Fiul tău. Fă aceasta, preabinecuvîntată [Fecioară], prin harul pe care l-ai găsit [în faţa lui Dumnezeu], prin privilegiul pe care l-ai meritat, prin mila căreia i-ai dat naştere".

Prin folosirea unor termeni precum „singura nădejde a lumii", „cea care a zdrobit capul veninos" al şarpelui, cea prin care a fost biruită moartea şi „singurul meu adăpost

Od. Clun. *Serm.* 2 (*PL* 133:721)
Ans. *Orat.* 16 (Schmitt 3:65)

Rup. *Div. off.* 8.11 (*CCCM* 7:285)

Fac. 3,16
Brd. Clr. *Vig. Nat.* 4.3 (Leclercq-Rochais 4:222)
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 2.3 (Leclercq-Rochais 4:22-23)
Cyn. *Chr.* 95-99 (Cook 4-5)

Brd. Clr. *Cant.* 85.3.8 (Leclercq-Rochais 2:313)

Guib. Nog. *Laud. Mar.* 14 (*PL* 156:577)

Brd. Clr. *Assump.* 4.8 (Leclercq-Rochais 5:249)

Guib. Nog. *Vita sua.* 1.3 (*PL* 156:843)

Guib. Nog. *Laud. Mar.* 14 (*PL* 156:577)

Guib. Nog. *Vita sua.* 1.19 (*PL* 156:881)
Petr. Dam. *Carm. B.* 37.3 (Lokrantz 124); Ans. *Orat.* 5 (Schmitt 3:14)

Rad. Ard. *Hom.* 1.16 (*PL* 155:1359)
Petr. Dam. *Carm. B.* 38.2 (Lokrantz 124)

Brd. Clr. *Adv.* 2.5 (Leclercq-Rochais 4:174)
Hrot. *Mar.* 13-16 (Homeyer 48); Od. Clun. *Serm.* 2 (*PL* 133:721); Fulb. *Serm.* 9.5 (*PL* 141:338)

Brd. Clr. *Laud. Virg.* 2.4 (Leclercq-Rochais 4 : 23-24)
Brun. S. *Laud. Mar.* 1 (*Anal. Hymn.* 23 : 73)
Guib. Nog. *Vita sua.* 1.19 (*PL* 156 : 881)
Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144 : 753); Fulb. *Serm.* 4 (*PL* 141 : 320)
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 4.1 (Leclercq-Rochais 4: 46)
Guib. Nog. *Laud. Mar.* 9 (*PL* 156 : 563-564)

la orice nevoie" se ridica întrebarea cu privire la relaţia dintre Hristos şi Fecioara Maria. „Aşa cum avem obiceiul să ne bucurăm la naşterea lui Hristos", îndemna un propovăduitor, „ar trebui să ne bucurăm la fel de mult şi la naşterea maicii lui Hristos". Căci era o regulă de bază aceea că „orice laudă adusă Mamei aparţine Fiului, iar pe de altă parte atunci cînd îl lăudăm pe Fiul nu ne îndepărtăm de la slava pe care i-o aducem Mamei". Hristos era mulţumit atunci cînd se aducea slavă Fecioarei Maria; iar o ofensă la adresa Fiului sau a Mamei era o ofensă la adresa amîndurora. Mai ales implicaţiile de mijlocitoare ale numirii *mediatrix* puteau fi interpretate ca micşorînd rolul lui Hristos, care era „Marele Preot ca să poată duce lui Dumnezeu făgăduinţele oamenilor". Forţa care contrabalansa ceea ce putea fi considerat drept „mariolatrie" era recunoaşterea faptului că ea fusese „preamărită prin Fiul tău atotputernic, de dragul Fiului tău preaslăvit, de către Fiul tău binecuvîntat". Tabloul „încoronării Fecioarei", care a devenit o parte integrantă a iconografiei mariale în timpul secolului al XII-lea, o înfăţişa de obicei şezînd la dreapta lui Hristos, iar în continuarea acestei reprezentări pictorii de mai tîrziu l-au ilustrat pe Hristos sau pe Dumnezeu Tatăl sau întreaga Treime încoronînd-o pe Fecioara Maria. Era un adevăr general acceptat acela că Fecioara Maria a fost mîntuită de Hristos, aşa încît, deşi i-a jelit moartea fiindcă era Fiul ei, a binecuvîntat-o în acelaşi timp fiindcă era Mîntuitorul ei. Exagerările care ţineau de retorică şi cult erau stăvilite potrivit principiului că „Fecioara Regină nu are nevoie de nici o falsă preaslăvire".

Ans. *Orat.* 6 (Schmitt 3 : 16)

Hug. S. Vict. *Verb.* 5.3 (*SC* 155 : 76)

Ans. *Orat.* 7 (Schmitt 3: 19)

Mâle (1958) 254-258

Bald. *Tract.* 6 (*PL* 204 : 458); Rad. Ard. *Hom.* 2.25 (*PL* 155: 1588)

Brd. Clr. *Ep.* 174.2 (Leclercq-Rochais 7 : 388)

Era considerată o onoare ce i se cuvenea şi o autentică expresie a locului ei în ordinea divină considerarea Fecioarei Maria în poziţia a doua ca demnitate imediat după Dumnezeu însuşi, care a ales să se întrupeze în ea. Motivul acestui privilegiu era rolul pe care şi l-a asumat în cadrul mîntuirii, mai important decît cel al oricărei alte fiinţe umane obişnuite. Prin Fiul ei a fost ridicată „deasupra tuturor făpturilor create" şi era vrednică de veneraţia lor. Aceasta se aplica tuturor fiinţelor pămînteşti, dar includea toate celelalte fiinţe, aşa încît „nu este nimic în cer care să nu fie supus Fecioarei prin Fiul ei". Inspirîndu-se din *Te Deum*-ul care aduce laudă lui Dumnezeu, cum aveau să facă şi alte imnuri închinate Fecioarei Maria mai tîrziu în Evul Mediu, într-un poem compus de Petru Damian se spunea: „Binecuvîntatul cor al îngerilor,

Petr. Dam. *Carm.* D. 8.6-8 (Lokrantz 156); Goff. Vind. *Serm.* 8 (*PL* 157 : 269)

Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144: 743)
Guib. Nog. *Laud. Mar.* 1 (*PL* 156: 537)

Guib. Nog. Virg. 5 (*PL* 156: 585)
Cant. parth. 202 (*Anal. Hymn.* 20 : 160-61)

ceata proorocilor şi apostolilor te recunosc pe tine ca fiind deasupra lor şi a doua doar după Dumnezeire". Căci nici unul dintre ei – „nici corul patriarhilor, cu toată desăvîrşirea lui, nici adunarea proorocilor cu toată puterea de a prevesti viitorul, nici senatul apostolilor cu toată autoritatea de judecată" – nu merita să fie comparat cu Fecioara. De vreme ce ea era cea care ocupa primul loc în întreaga obşte cerească, fie umană sau îngerească, ea, alături de Dumnezeu însuşi, trebuia să primească laudele întregii lumi. Nu exista, pe scurt, „nimic care să o egaleze pe Fecioara Maria şi nimic, cu excepţia lui Dumnezeu, care să fie mai mare decît Fecioara Maria". La fel cum măreţia lui Dumnezeu putea fi definită drept „cea în comparaţie cu care nu se poate închipui ceva mai mare", şi puritatea Fecioarei putea fi definită drept „cea în comparaţie cu care, după Dumnezeu, nimic mai mare nu putea fi gîndit". Între toate lucrurile care puteau fi numite sfinte, cu excepţia lui Dumnezeu, Fecioara Maria se bucura de o sfinţenie unică.

Prin urmare, se cuvenea să fie venerată şi să-i fie închinate rugăciuni. Deşi fusese venerată şi înainte, diferiţi conducători ai Bisericii din aceste veacuri au încurajat în mod sistematic şi susţinut cultul Fecioarei. Într-o lucrare autobiografică revelatoare, un abate benedictin descria cum mama sa, atunci cînd l-a adus pe lume în chinuri mari, „a făcut acest legămînt... că dacă se va naşte un băiat, el va fi dat în slujba lui Dumnezeu şi... închinat celei care este Regină a tuturor alături de Dumnezeu". Un alt abate benedictin avea obiceiul de a se numi pe sine „robul Maicii Domnului". Iar un alt abate benedictin din această perioadă, care a mers încă şi mai departe, obişnuia să adreseze rugăciuni simultan „bunului meu Domn şi bunei mele Doamne", spunîndu-le: „Mă rog vouă, amîndurora, Fiu devotat şi Mamă iubitoare". Ceea ce a fost caracterizat drept „adînca veneraţie pentru Fecioara Maria" a unuia dintre aceşti benedictini era de fapt specific tuturor. Rugăciunile închinate Fecioarei Maria erau citate ca sprijin pentru poveţe şi argumente în numele cultului ei, şi se solicita ca astfel de rugăciuni să primească ajutorul „Mamei Judecătorului în ziua judecăţii". Se spunea că însăşi ziua Sabatului fusese închinată Fecioarei Maria, iar cei care îi cereau ajutorul celei ce era considerată „poarta raiului, fereastra Paradisului", cînd erau apăsaţi de povara păcatelor, erau iertaţi pe deplin.

Petr. Dam. *Carm. B.* 22.3 (Lokrantz 111)

Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:752)

Brd. Clr. *Ep.* 174.2 (Leclercq-Rochais 7:389)
Petr. Dam. *Ep.* 6.29 (*PL* 144:419)
Ans. *Orat.* 7 (Schmitt 3:21)

Ans. *Pros.* 2 (Schmitt 1:101)
Ans. *Concept. virg.* 18 (Schmitt 2:159)

Ans. *Orat.* 5 (Schmitt 3:13)

Ioan. Lod. *V. Petr. Dam.* 15 (*PL* 144:132); Petr. Dam. *Ep.* 6.29 (*PL* 144:419); Rup. *Div. off.* 7.25 (*CCCM* 7:255); Brd. Clr. *Ep.* 174.2 (Leclercq-Rochais 7:388-389)

Guib. Nog. *Vita sua.* 1.3 (*PL* 156:842)
Bern. Reich. *Ep.* 7 (*PL* 142:1164); Bern. Reich. *V. Udal.* pr. (*MGH* Scrip. 4:381)

Ans. *Orat.* 6;7 (Schmitt 3:16; 25)
Oesch (1961) 42

Rath. *Ep.* 26 (*MGH BDK* 1:154) Petr. Dam. *Opusc.* 10.10 (*PL* 145:230)
Petr. Dam. *Opusc.* 33 (*PL* 145:565-566)

Petr. Dam. *Opusc.* 10.10 (*PL* 145:230)

Hrot. *Mar.* 243-249 (Homeyer 57)
Rad. Ard. *Hom.* 1.34-35 (*PL* 155:1439-1447); Petr. Bl. *Perf. Jud.* 12 (*PL* 207:841)
Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144:741)

Nu era nici o exagerare a importanţei Fecioarei Maria în cadrul cultului Bisericii atunci cînd naşterea ei, vestită de un înger, era sărbătorită şi considerată drept „începutul tuturor sărbătorilor Noului Testament..., izvorul tuturor celorlalte sărbători". Aşa cum era inevitabil în cazul oricărui sfînt, şi cu atît mai mult în cazul ei, a devenit o expresie firească a evlaviei faptul de a-i fi atribuită săvîrşirea unor minuni. Poate că unele dintre ele s-au petrecut în timpul vieţii ei pămînteşti, dar altele au continuat să aibă loc mult timp după aceea, chiar pînă în ziua de azi. O formă specială de cinstire a minunilor săvîrşite de Fecioara Maria era cultul moaştelor ei. La Chartres, de pildă, potrivit unui autor, „numele şi moaştele Maicii Domnului [şi mai presus de toate, „veşmîntul ei sfînt"] sînt cinstite aproape în întreaga lume latină". Cu toate acestea, în momentul în care o anume Biserică a susţinut că deţine asemenea moaşte, acelaşi autor i-a replicat că dacă „ea, prin acelaşi Duh prin care a zămislit, ştia că Cel căruia i-a dat naştere prin credinţă avea să umple întreaga lume", atunci nu ar fi păstrat asemenea amintiri din copilăria lui, precum propriul ei lapte matern. Un mod mult mai potrivit de a o cinsti era sărbătoarea naşterii ei sau rostirea rugăciunii *Ave Maria*, a cărei repetare cultică a devenit caracteristică evlaviei acestei perioade şi a cărei prezentare a oferit în cele din urmă un punct de pornire în stabilirea locului ei special în istoria mîntuirii.

Vezi *infra*, pp. 200-208
Petr. Dam. *Opusc.* 33.3 (*PL* 145:564-565)

Guib. Nog. *Laud. Mar.* 10 (*PL* 156:564-568)

Guib. Nog. *Vita sua.* 1.16 (*PL* 156:871)

Guib. Nog. *Pign.* 3.3.4 (*PL* 156:659-660)

Petr. Dam. *Serm.* 45-46 (*PL* 144:740-761)
Herm. Torn. *Rest. Mart.* 57 (*MGH* Scrip. 14:299)

Bald. *Tract.* 7 (*PL* 204:467-478)

Autoritatea doctrinară care deriva din practica cinstirii Fecioarei avea la polul opus o anumită precauţie în legătură cu acele expresii ale devoţiunii faţă de ea care nu se regăseau nicicum în formele tradiţionale ale cultului Bisericii, mai ales pentru că anumiţi eretici susţineau teoria potrivit căreia „Preafericita Fecioară a fost creată în cer şi dintr-o fire cerească şi prin urmare Hristos a luat un trup ceresc din Preafericita Fecioară." O astfel de expresie a devoţiunii era celebrarea imaculatei concepţii, care nu avea o dată fixată în calendarul liturgic. De aceea, Bernard preciza că „dacă se cuvine să spunem ce crede Biserica şi dacă ceea ce crede este adevărat, atunci eu spun că slăvita [Fecioară] a zămislit de la Duhul Sfînt, dar nu a fost ea însăşi zămislită în acest fel. Eu spun că ea a născut ca fecioară, dar nu că a fost născută dintr-o fecioară. Căci altfel care ar fi prerogativa Maicii Domnului?". Era larg răspîndită convingerea că „noutatea deosebită a harului" prin care Fecioara Maria i-a dat naştere lui Hristos nu a afectat în nici un fel maniera în care ea însăşi a fost

Petr. Ven. *Ep.* 94 (Constable 244)
Apud Alan. *Ins. Haer.* 1.33 (*PL* 210:335); *Apud* Rain. Sacc. *Catar.* (Dondaine 76); *Apud* Petr. Mart. *Patar.* 6 (*AFP* 17:323); *Apud* Monet. Crem. *Catar.* 3.2.1 (Ricchini 232)

Brd. Clr. *Ep.* 174.7 (Leclercq-Rochais 7:391-392)

Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:761)

născută, care nu se deosebea de modul obişnuit de zămislire şi naştere. Pe de altă parte, naşterea minunată a lui Hristos dintr-o fecioară care a fost ea însăşi zămislită şi născută în păcat nu părea să ofere un răspuns la întrebarea: cum a putut Hristos să fie fără păcat la naştere dacă mama lui nu a fost. O astfel de argumentare părea să conducă la ideea unui şir nesfîrşit de strămoşi fără păcat, coborînd probabil pînă la Adam şi Eva, toţi aceştia fiind păstraţi fără păcat pentru a garanta lipsa de păcat a lui Hristos şi a Mariei. Atunci dintr-o anumită „curiozitate fără rost" teologii puteau să înceapă să cerceteze descendenţa Fecioarei Maria, ca o modalitate de a explica felul cum a născut ea prin felul cum a fost ea născută. Căci dacă, aşa cum era general acceptat, cei care erau zămisliţi şi născuţi în mod normal erau marcaţi de păcatul originar, atunci Maria trebuie să fi fost unică într-un anumit fel. Rămînea să se determine „cum de Fecioara a fost curată înainte de zămislirea" lui Hristos; aceasta nu a putut fi „altfel decît prin El", cel căruia i-a dat naştere, de vreme ce el era curat, iar ea, nu. O sărbătoare închinată zămislirii ei nu era aşadar potrivită, dat fiind că ceea ce o deosebea nu era felul cum a fost ea zămislită, ci felul cum ea însăşi a zămislit.

Ans. *Cur. d. h.* 2.16 (Schmitt 2: 116-117)

Brd. *Clr. Ep.* 174.6 (Leclercq-Rochais 7:390-391); Hug. Bret. *Corp.* (*PL* 142:1330) Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:754)

Rich. S. Vict. *Comp.* 26 (*PL* 196:482)

Bald. *Tract.* 7 (*PL* 204:475-476)

Ans. *Concept. virg.* 18 (Schmitt 2: 159); Fulb. *Serm.* 6 (*PL* 141:326); Herb. Los. *Serm.* 1 (Goulburn-Symonds 2-4); Rich. S. Vict. *Em.* 2.26-27 (*PL* 196:660-661)

Ans. *Cur. d. h.* 2.16 (Schmitt 2: 119); Ans. L. *Sent. div. pag.* 5 (Bliemetzrieder 39)

Brd. *Clr. Ep.* 174.9 (Leclercq-Rochais 7:392)

Dacă imaculata concepţie a Fecioarei Maria (care a devenit dogmă în 1854) încă nu făcea parte din cultul şi învăţătura Bisericii, ridicarea cu trupul la cer (care a devenit dogmă abia în 1950) avea o mare influenţă asupra credinţei şi practicii creştine; şi exista deja o anumită sărbătoare în calendarul bisericesc, stabilită pe 15 august, în cinstea „zilei cînd a fost luată din această lume şi ridicată la cer". Pilda despre Maria şi Marta, surorile lui Lazăr, servea drept pericopă evanghelică pentru această sărbătoare, probabil deoarece cuvintele din încheiere, „Maria şi-a ales partea cea bună care nu se va lua de la ea", păreau să se potrivească mamei lui Iisus chiar mai bine decît surorii lui Lazăr. Printr-o permutare semantică asemănătoare, un pasaj precum cel din Epistola către Efeseni, „Suindu-Se la înălţime, ...a dat daruri oamenilor", care fusese legat de înălţarea lui Hristos, părea să se potrivească şi în cazul ridicării la cer a Fecioarei Maria, prin care au fost împărţite daruri neamului omenesc. Sau cînd Hristos a făgăduit, „Dacă-Mi slujeşte cineva, să-Mi urmeze, şi unde sînt Eu, acolo va fi şi slujitorul Meu", nici un muritor nu i-a slujit în chip atît de deosebit precum Fecioara Maria şi, ca atare, împlinindu-se promisiunea

Brd. *Clr. Ep.* 174.3 (Leclercq-Rochais 7: 389); Brun. S. *Apoc.* 5.14 (*PL* 165:686); Brun. S. *Laud. Mar.* 10 (*Anal. Hymn.* 23:74); Petr. Ven. *Mirac.* 2.30 (*PL* 189:949)

Lc. 10,38-42

Guib. Nog. *Laud. Mar.* 7 (*PL* 156:557)

Ps. 67,19; Ef. 4,8

Brd. *Clr. Assump.* 1.2 (Leclercq-Rochais 5:229)

In. 12,26

Hrot. *Asc.* 83-89 (Homeyer 87-88) Att. Verc. *Serm.* 17 (*PL* 134:856)

pe care Hristos i-a făcut-o Mariei înainte de înălţare, l-a urmat şi ea în împărăţia cerurilor. Prin prezenţa ei nu doar lumea întreagă, dar chiar şi „patria cerească străluceşte cu mai multă putere, luminată fiind de făclia ei feciorelnică".

Brd. *Clr. Assump.* 1.1 (Leclercq-Rochais 5:229)

Ridicarea cu trupul la cer a înălţat-o deasupra tuturor îngerilor şi arhanghelilor, şi toate meritele tuturor sfinţilor au fost depăşite de cele ale acestei unice femei.

Petr. Dam. *Carm. B.* 24.3 (Lokrantz 113)

Astfel, ridicarea cu trupul la cer a Fecioarei semnifica faptul că natura umană a fost înălţată cu mult deasupra tuturor făpturilor nemuritoare.

Brd. *Clr. Assump.* 4.1 (Leclercq-Rochais 5: 244)

Una dintre întrebările pe care le ridica doctrina ridicării cu trupul la cer era dacă Fecioara Maria a murit într-adevăr sau dacă, la fel cum s-a întîmplat cu Enoh şi Ilie, a fost mutată la cer în viaţă fiind.

Fac. 5,24; 4Rg. 2,11 Lc. 2,35

Proorocia pe care i-a spus-o Simeon, „Şi prin sufletul tău va trece sabie", părea să sugereze că ea avea să moară. Luată ca atare, proorocia vorbea doar despre „durere, nu despre jertfa morţii".

Rath. *Metr.* 12 (*CCCM* 46: 26) Att. Verc. *Serm.* 17 (*PL* 134:857)

Dar acesta nu era un motiv întemeiat de a „pune moartea ei sub semnul îndoielii", din moment ce Fecioara Maria era muritoare prin fire.

Petr. Ven. *Ep.* 94 (Constable 248)

În plus, proorocia părea să dovedească netemeinicia convingerii unora că cea care a născut fără durere trebuie totodată să fi murit fără durere; căci „în ce temei poate crede cineva că ea nu a simţit durerea trupească? ...Însă chiar dacă atunci cînd a murit nu a cunoscut durerea, ceea ce Dumnezeu îi putea acorda, sau dacă a cunoscut-o, ceea ce Dumnezeu putea îngădui", concluzia părea să fie că „Preasfînta Fecioară a cunoscut zbuciumul trupesc prin moarte".

Petr. Dam. *Opusc.* 55.1 (*PL* 145:800-801)

O nuanţare a acestei concluzii o ilustra credinţa larg răspîndită a „evlaviei creştine" potrivit căreia moartea Fecioarei ar fi fost imediat urmată de o înviere, urmată la rîndul ei de ridicarea cu trupul la cer; căci ea era „rodul cel dintîi al nestricăciunii [omeneşti]".

Fulb. *Serm.* 5 (*PL* 141:325) Petr. Dam. *Serm.* 64 (*PL* 144:870); Herb. Los. *Serm.* 12 (Goulburn-Symonds 352) Rich. S. Vict. *Em.* 1.12 (*PL* 196:619)

Totuşi, se recunoştea în acelaşi timp că „nu îndrăznim să mărturisim că învierea trupului ei a avut deja loc, de vreme ce ştim că Sfinţii Părinţi nu au mărturisit aceasta".

Att. Verc. *Serm.* 17 (*PL* 134:856-857)

Deşi era „un păcat să se creadă că vasul ales" al trupului Fecioarei Maria a fost supus stricăciunii, totuşi „nu îndrăznim să spunem că ea a fost înălţată, din simplul motiv că nu avem nici o dovadă clară care să vină în sprijinul acestei mărturisiri".

Guib. Nog. *Pign.* 1.3 (*PL* 156:623-624)

Locul special al Fecioarei Maria în istoria mîntuirii a contribuit la creşterea importanţei acordate tuturor sfinţilor, dar în acelaşi timp a accentuat unicitatea ei în rîndul acestora.

Rich. S. Vict. *Diff. sacr.* (*PL* 196:1043) Lc. 1,28 (Vulg.)

Căci deşi prerogativa ei de a fi „plină de har" era atribuită şi Sfîntului Ştefan, primul martir, despre care

Fapte 6,8
Col. 2,9
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 3.2 (Leclercq-Rochais 4: 36-37)
Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1259)
Petr. Dam. *Carm. B.* 24.3 (Lokrantz 113)
Petr. Dam. *Serm.* 46 (*PL* 144:752); Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 34 (*PL* 177:980)
Ans. *Orat.* 5 (Schmitt 3:13)
Rup. *Div. off.* 3.13 (*CCCM* 7:80)
Iis. Sir. 24,10 (Vulg.)
Bald. *Tract.* 5 (*PL* 204:446)
Ps. 68,35 (Vulg.)
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 1.9 (Leclercq-Rochais 4:20)

se spunea că este „plin de har", Fecioara Maria era singura căreia cuvintele ce fuseseră inițial rostite în legătură cu Hristos, „întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii" i se puteau aplica în mod literal. Dat fiind că prin ea toți credincioşii, inclusiv toți ceilalți sfinți, erau considerați vrednici de a-l primi pe Creatorul vieții, ea ocupa primul loc în oricare sărbătorire a sfinților. Dar totuşi vrednicia ei era cu mult mai mare decît a lor – şi cu mult mai mare decît a oastei îngereşti – aşa încît era cu desăvîrşire unică. Apostolii, patriarhii, mucenicii şi părinții nu meritau să fie comparați cu Fecioara. Ea îi întrecea pe îngeri în puritate şi îi depăşea pe sfinți în cucernicie. Cu toate că, propovăduind cuvîntul lui Dumnezeu şi alcătuind Cărțile Bibliei, şi alți sfinți au slujit drept porți către rai, totuşi acest titlu îi aparținea Fecioarei Maria într-un sens aparte, de vreme ce doar prin ea se întrupase Logosul, Cuvîntul lui Dumnezeu în persoană. În mod similar, cuvintele, „Cel care m-a făcut S-a aşezat în locaşul meu", se aplicau tuturor dreptcredincioşilor, însă Fecioara Maria avea un drept special să şi le însuşească. Iar cînd psalmistul spunea că „Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui", aceasta i se aplica în primul rînd Fecioarei.

Guib. Nog. *Laud. Mar.* 7 (*PL* 156:561)
Bald. *Tract.* 11 (*PL* 204:526); Rich. S. Vict. *Em.* 2.31 (*PL* 196:664)
Guib. Nog. *Laud. Mar.* 1 (*PL* 156:539)
Brd. Clr. *Laud. Virg.* 3.4 (Leclercq-Rochais 4:38)
Brd. Clr. *Adv.* 2.4 (Leclercq-Rochais 4:173)
Petr. Dam. *Carm.* D. 8.1 (Lokrantz 155)

Doar despre Fecioara Maria se putea spune că nu a suferit niciodată, nici măcar pentru o clipă, o întrerupere a vederii preafericite a lui Dumnezeu. Alți sfinți au avut harul de a-şi învinge poftele, dar ea, poate singura dintre toți, a fost ocolită de orice poftă. Căci în cazul celorlalți sfinți harul a fost dat, din belşug, dar totuşi cu măsură, însă Fecioarei Maria i-a fost dat fără măsură sau limită. Pe scurt, deşi Dumnezeu era prezent în toate făpturile sale, şi mai ales în făpturile înzestrate cu rațiune, şi cu atît mai mult în cele care erau bune şi sfinte, totuşi era prezent în Fecioara Maria mai mult decît în toate; căci numai despre ea se putea spune că Hristos a fost alcătuit „din substanța [lui Dumnezeu] şi din a ei". Cînd se spunea despre ea că este „mai de preț decît oricare, mai sfîntă decît toți" sau cînd era slăvită ca un exemplu pentru toți sfinții, se impunea lămurirea nu numai a rolului ei fără egal în planul divin, dar şi a categoriei generale a sfințeniei căreia îi aparținea chiar şi atunci cînd o depăşea. Acest efort de clarificare a reprezentat o altă sarcină teologică pe care şi-a asumat-o această epocă.

Comuniunea sfinţilor

Fecioara Maria era menţionată în Crezul Apostolilor (la fel ca şi Ponţiu Pilat), dar numai ca participantă la drama mîntuirii : Iisus Hristos s-a „născut din Fecioara Maria, a pătimit în zilele lui Ponţiu Pilat". Dar ca obiect al credinţei, ea era inclusă în crez împreună cu toţi ceilalţi sfinţi : „Cred în Duhul Sfînt, în sfînta Biserică catolică, în comuniunea sfinţilor". Sensul exact al sintagmei „comuniunea sfinţilor" (*communio sanctorum*) nu fusese precizat în epoca patristică şi a rămas ambiguu în teologia medievală. Întrucît atributul substantival „sfinţilor" putea fi atît masculin, cît şi neutru, atît în versiunea latină, cît şi în cea greacă, „putem să considerăm cuvîntul „sfinţilor" (*sanctorum*) ca fiind de gen neutru, prin urmare ca făcînd referire la pîinea sfinţită şi la vinul sfinţit din Taina Euharistiei"; dar putea de asemenea să facă referire la „acea comuniune prin care sînt făcuţi sfinţii sau prin care le este confirmată sfinţenia (adică, prin participarea la Taina divină) sau la credinţa comună a Bisericii sau la o uniune întru iubire". Ultima accepţiune a termenului se referea la „comuniunea şi adunarea sfinţilor" în care era adusă jertfa euharistică, „comuniunea sfinţilor [pe care] am primit-o" prin intrarea în Biserică. Uneori, cuvîntul avea o conotaţie eshatologică, atunci cînd sfinţii erau „cei care, în credinţa pe care am primit-o, s-au mutat din lumea aceasta la Dumnezeu" şi cu care credincioşii aveau „o legătură şi o comuniune de nădejde". Aceste semnificaţii, deşi diferite, nu erau totuşi contradictorii, ci complementare, ca atunci cînd „comuniunea sfinţilor" era definită ca fiind „realitatea Tainelor Bisericii, din care s-au împărtăşit sfinţii strămutaţi din această viaţă în unitatea credinţei".

Symb. Apost. (Schaff 2: 45)

P. Ab. *Symb. Apost.* (*PL* 178:630; 629)

Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1259) Brd. Clr. *Cant.* 62.1.1 (Leclercq-Rochais 2:154)

Alc. *Disp. puer.* 11 (*PL* 101:1142)

Iv. *Serm.* 23 (*PL* 162:606)

Termenul „comuniune" avea şi el mai multe straturi de semnificaţii. Fundamentul lui metafizic se găsea în firea tainică a lui Dumnezeu, care, ca Treime, nu era „nici unic, nici solitar", ci avea „o esenţă comună" şi „o viaţă comună", şi a cărui existenţă ca Trei în Unu era o existenţă în comuniune. Prin întruparea celei de-a Doua Persoane din sînul Treimii, această comuniune a fost prelungită către o fire umană, şi prin ea către firea umană în sine. Persoana lui Hristos era legătura dintre comuniunea divină a ipostasurilor din sînul Treimii şi comuniunea umană a sfinţilor din sînul Bisericii, căci într-o teologie al cărei „punct central" era „comuniunea cu Dumnezeu"

Bald. *Tract.* 15 (*PL* 204:546)

Rup. *Div. off.* 9.6 (*CCCM* 7:319)

Hristos era „răsplata comună” a sfinţilor, întocmai precum fusese „preţul comun” al mîntuirii lor. Această comuniune devenise acum caracteristica Bisericii, extinzîndu-se chiar către o comuniune de bunuri, care era „forma Bisericii primare”. Adevăraţii sfinţi erau înzestraţi cu „o asemenea comuniune, o asemenea armonie a iubirii, încît în privinţa aspectelor spirituale inima şi mintea lor sînt una, dar nici măcar în privinţa aspectelor materiale nu există proprietate personală, ci toate bunurile sînt proprietate comună”. Chiar şi acum, cînd comuniunea de bunuri era practicată doar de către cei din viaţa monastică, toţi creştinii puteau încă „să intre în comuniune” nu doar unul cu celălalt, ci şi cu suferinţele lui Hristos, deşi era adevărat că martirii „au avut parte de comuniunea cu moartea şi sîngele lui Hristos” într-un fel cu totul aparte.

Comuniunea sfinţilor şi comuniunea cu sfinţii semnifica faptul că cei ce aveau credinţă erau „concetăţeni şi camarazi ai spiritelor binecuvîntate”, fiind astfel uniţi cu sfinţii într-o comunitate a credinţei, iar sfinţii le slujeau drept „o oglindă, un exemplu şi o însufleţire a vieţii omului pe pămînt”, reprezentînd un model demn de urmat. Sfîntul era un erou al credinţei şi „un atlet al lui Hristos”. Un astfel de erou putea fi descris ca fiind „cu desăvîrşire curat cu gîndul, de mare folos şi discret cu vorba”, dedicat cu întreaga fiinţă atît vieţii active, cît şi celei contemplative şi, din nou „cu chip îngeresc, cu mers hotărît, sfînt în faptele sale, sănătos la trup, ascuţit la minte, cumpătat în lucrările sale, cu un har fără egal, generos în poveţe, catolic în credinţă, răbdător în nădejde şi atotcuprinzător în iubire”. Sfîntul, prin virtuţile sale, era o reflexie a virtuţilor lui Hristos, la fel cum stelele erau o reflexie a luminii soarelui. „Desăvîrşirea sfinţilor, splendoarea Bisericii” îl preamăreau pe Hristos în slava sa. Încă de pe acum, chiar mai înainte de învierea generală, ei împărtăşeau spiritual slava lui Hristos, aşa cum aveau să o împărtăşească în cele din urmă şi trupeşte.

Graţie acestei indisolubile legături dintre Hristos şi sfinţii săi era posibil, şi chiar obligatoriu, pentru credincioşii care se rugau la Dumnezeu să-i invoce şi pe sfinţi, de vreme ce sfinţii se rugau pentru ei. Primul verset al Psalmului 150 în versiune latină spunea: „Lăudaţi pe Domnul întru sfinţii Lui”; acesta era unul dintre textele preferate despre sfinţi. Semnificaţia lui era că „dacă descopăr ceva la sfinţi care este vrednic de laudă şi de admiraţie, aflu, cînd cercetez în lumina limpede a adevărului,

Whitney (1932) 104
Petr. Dam. *Carm. B.* 32.2 (Lokrantz 120)

Petr. Dam. *Opusc.* 27.2 (*PL* 145:506-507)

Rup. *Div. off.* 9.6 (*CCCM* 7:318)

Brd. Clr. *Laud. Virg.* 3.14 (Leclercq-Rochais 4: 45)

Rup. *Div. off.* 7.5 (*CCCM* 7:229)

Brd. Clr. *Sanct.* 5.5 (Leclercq-Rochais 5: 365)
Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 6 (*PL* 177:914)
Brd. Clr. *V. Mal.* pr. (Leclercq-Rochais 3:307)
Petr. Dam. *Carm. B.* 32.2 (Lokrantz 120)
Petr. Dam. *Serm.* 13 (*PL* 144:568)

Her. *Episc. Leod.* 12 (*MGH* Scrip. 7: 170)

Her. *V. Rem.* 4 (*PL* 139:1154)

Rath. *Metr.* 13 (*CCCM* 46:27); Petr. Ven. *Ep.* 53 (Constable 170)
Rem. Aux. *Gen.* 42.9 (*PL* 131:119)

Brd. Clr. *Sanct.* 2.4 (Leclercq-Rochais 5:345)

Petr. Ven. *Jud.* 2 (*PL* 189:521)
Alan. *Ins. Haer.* 1.73 (*PL* 210:374)
Ps. 150,1 (Vulg.)

Brun. S. *Sim.* 1 (*MGH Lib. lit.* 2:546); Brun. S. *Sent.* 6.1.5 (*PL* 165:1043)

Brd. Clr. *Cant.* 13.5.6 (Leclercq-Rochais 1:72)
Apud Her. *V. Rem.* 21 (*PL* 139:1166)
Ans. *Orat.* 13 (Schmitt 3:51)
Ans. *Orat.* 9 (Schmitt 3:32)
Ans. *Orat.* 10 (Schmitt 3: 38) Ans. *Orat.* 12 (Schmitt 3:47-48)
Brd. Clr. *Sanct.* 5.5 (Leclercq-Rochais 5:364)
Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1259); Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1014)
Brd. Clr. *Sanct.* 1.1 (Leclercq-Rochais 5: 327)
Brd. Clr. *Cant.* 13.5.6 (Leclercq-Rochais 1:72)

că deşi ei par să fie vrednici de admiraţie şi de laudă, Altcineva este cu adevărat aşa, şi îl laud pe Domnul întru sfinţii Lui". Ca urmare era posibil, de pildă, ca o mănăstire să fie închinată „lui Dumnezeu şi sfinţilor Lui". Iar pe de altă parte, păcatul era o ofensă nu doar împotriva lui Dumnezeu, ci şi împotriva tuturor sfinţilor, iar păcătosul pocăit se ruga lui Dumnezeu şi apostolului Petru: „O, Doamne şi tu, cel mai mare dintre apostolii Lui, ce mare mi-ar fi chinul dacă nesfîrşita voastră milă nu s-ar pogorî asupra mea, covîrşindu-l!". Rugăciuni asemănătoare puteau fi adresate „amîndurora", adică lui Hristos şi apostolului Pavel, şi lui Hristos şi apostolului Ioan împreună. O astfel de invocare şi venerare a sfinţilor nu era „pentru folosul lor, ci al nostru", de vreme ce „sfinţii nu au nici o nevoie de preamăririle noastre şi nici nu cîştigă nimic de pe urma devoţiunii noastre". Ameninţarea potenţială la adresa integrităţii cultului monoteist pe care o asemenea practică o reprezenta, deşi nu a constituit un element semnificativ în literatura hagiografică, nu a trecut totuşi neobservată. Cultul martirilor nu implica faptul că „Biserica aduce jertfe martirilor, ci doar unicului Dumnezeu, Dumnezeul martirilor şi Dumnezeul nostru... Jertfa este trupul lui Hristos şi nu le este adusă lor". Posibilele excese ale evlaviei îndreptate către un anumit sfînt erau contracarate şi cu ajutorul observaţiei potrivit căreia virtuţile unui singur sfînt erau de fapt mai puţin semnificative decît slăvirea tuturor sfinţilor la un loc, precum şi reamintind faptul că la originea acestor virtuţi se afla Dumnezeu, şi nu sfinţii.

Brd. Clr. *Sanct.* 5.1 (Leclercq-Rochais 5: 361)
Petr. Dam. *Serm.* 49 (144:778)
Od. Clun. *Hymn.* 3.17-18 (*PL* 133:515)
Od. Clun. *Serm.* 4 (*PL* 133:746)

Cu toate acestea, avea să se nască un cult care îi cinstea pe sfinţi individual, mai ales pe cei deosebiţi. Deşi dezvoltarea unui astfel de cult al unuia sau altuia dintre sfinţi nu face obiectul cercetării noastre, totuşi trebuie să luăm notă de fenomen ca atare. Acesta se baza pe credinţa că există deosebiri între un sfînt şi un altul, nu atît în ceea ce priveşte cantitatea sfinţeniei, cît mai ales calitatea ei. De pildă, Matei, ca autor al primei Evanghelii de care au depins ceilalţi trei evanghelişti, se bucura de un loc privilegiat, aşa încît nu mai era „nimeni după Hristos căruia să-i datoreze mai mult sfînta Biserică universală". Dar totodată unii sfinţi nebiblici puteau să se evidenţieze mai mult decît alţii. Martin din Tours, sfîntul protector al Franţei, era „egalul apostolilor", lui fiindu-i închinate mai multe biserici decît oricărui alt sfînt, cu excepţia Fecioarei Maria şi Sfîntului Petru. În calitate de întemeietor al

monahismului occidental, Benedict de Nursia era obiectul unei devoţiuni speciale, mai ales în rîndul membrilor ordinului său, care îl considerau „purtătorul de cuvînt al monahilor" şi „sfîntul descoperitor al înnoirii noastre celei de-a doua". El fusese ales de către Dumnezeu să se numere „între părinţii cei mai de seamă şi mai aleşi ai Sfintei Biserici", el, a cărui *Regulă* era inspirată de către Duhul Sfînt. Nu doar cei care „făgăduiseră să trăiască potrivit *Regulii*" şi „nu doar cei de la ţară, ci chiar şi cei de la oraş" îl cinsteau pe Benedict, „noul Iosua" care condusese poporul lui Dumnezeu în Pămîntul făgăduinţei. Şi alţi sfinţi îşi aveau propriii lor adepţi, şi adesea cultul lor se limita la o singură localitate, cel puţin iniţial.

Ans. *Orat.* 15 (Schmitt 3:64)
Goff. Vind. *Serm.* 11 (*PL* 157:276)
Od. Clun. *Serm.* 3 (*PL* 133:722)
Petr. Dam. *Perf. mon.* 6 (Brezzi 234)
Ans. *Orat.* 15 (Schmitt 3:62)
Od. Clun. *Serm.* 3 (*PL* 133:722)
Petr. Dam. *Perf. mon.* 3 (Brezzi 216)

Nici o localitate nu se ridica la rangul Romei, căci Roma era oraşul atîtor martiri şi sfinţi creştini. Ulrich din Augsburg – din cîte ştim, primul sfînt canonizat în mod oficial, în 993 – fusese şi el la Roma „pentru a se putea cufunda [acolo] mai adînc în rugăciuni către [martiri] şi ceilalţi sfinţi". Mormintele martirilor deveniseră adevărate altare de închinăciune. Ceea ce îi evidenţia pe martiri era faptul că ei fuseseră daţi morţii pentru Hristos, la fel cum Hristos fusese dat morţii pentru ei, „Stăpînul pentru slujitor şi slujitorul pentru Stăpîn". Prin Euharistie, toţi credincioşii se împărtăşeau cu trupul şi sîngele lui Hristos şi cu moartea lui, însă martirii „se împărtăşiseră cu moartea şi sîngele lui Hristos, plătind un preţ cu mult mai mare". Martiriul lor era „o asemănare a slavei morţii" lui Hristos, din ale cărui răni au venit „îndurarea martiriului [şi] deplina încredere" care i-au ajutat pe martiri să înfrunte moartea. Cuvintele Fericirilor, o pildă pentru Ziua Tuturor Sfinţilor, „Fericiţi cei prigoniţi pentru dreptate, că a lor este împărăţia cerurilor", se aplicau cu o forţă unică martirilor, însă nu exclusiv lor. Căci, deşi era un lucru măreţ să mori pentru Hristos, nu era mai puţin glorios să trăieşti pentru El. De altfel, ereticii şi schismaticii îşi avuseseră şi ei martirii lor, aşa cum se recunoştea chiar într-o prezentare a vieţilor episcopilor ortodocşi martirizaţi de către barbari.

Bern. Reich. *V. Udal.* 4 (*PL* 142:1187) Petr. Ven. *Ep.* 16 (Constable 23)
Petr. Dam. *Serm.* 39 (*PL* 144:712)
Rup. *Div. off.* 7.5 (CCCM 7:229)
Brd. Clr. *Cant.* 61.3.7 (Leclercq-Rochais 2:152)
Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 28 (*PL* 177:960-964)
Mat. 5,10
Brd. Clr. *Sanct.* 1.15 (Leclercq-Rochais 5:341)
Petr. Dam. *Serm.* 65 (*PL* 144:881)
Guib. Nog. *Pign.* 1.3 (*PL* 156:622)
Her. *Episc. Leod.* 21 (*MGH* Scrip. 7:173)

Întrucît definiţia sfinţeniei fusese modelată, în mod considerabil, de venerarea martirilor, era necesar să fie lărgită, reamintindu-se credincioşilor că „pînă şi noi, cei ce nu putem muri spre apărarea credinţei, dobîndim plinătatea victoriei dacă ne străduim să trăim o viaţă plină de virtuţile sfinţeniei, aşa încît să putem fi mutaţi direct în acea împărăţie pentru care s-au făcut vrednici de

Petr. Dam. *Serm.* 54 (*PL* 144:807)

martiriu". Pe lîngă martiri, apostoli şi alţi sfinţi cinstiţi de către Biserică, mai exista o categorie de sfinţi, „însă una ascunsă. Căci există sfinţi care încă se mai luptă", rezultatul final al vieţii lor fiind ştiut doar de Dumnezeu; aceştia erau sfinţi potrivit tainei predestinării divine. De aceea, chiar şi printre cei apropiaţi, credincioşii puteau să aibă ca „prieten de suflet" un sfînt autentic. „Am avut privilegiul să-l cunosc personal pe acest om", spunea Bernard de Clairvaux despre Malachia, sfîntul irlandez, căruia i-a stat la căpătîi în ceasul morţii. „Chipul şi cuvintele lui mi-au dat tărie, bucurîndu-mă de ele, ca şi de toate bogăţiile lui." Dar tocmai evocarea acestui sfînt contemporan i-a dat ocazia lui Bernard să pună în antiteză epoca de aur a martirilor şi a sfinţilor cu prezentul, cînd „cel mai bun om de astăzi este doar unul care nu e foarte rău".

Brd. Clr. *Sanct.* 5.2 (Leclercq-Rochais 5:362)

Brd. Clr. *V. Mal.* pr. (Leclercq-Rochais 3:309)

Brd. Clr. *V. Mal.* 16.37 (Leclercq-Rochais 3:343)

Brd. Clr. *V. Mal.* pr. (Leclercq-Rochais 3:308)

Devoţiunea crescîndă faţă de sfinţi şi martiri nu era în asentimentul deplin al teologilor. Toţi continuau să se opună „exceselor" legate de cultul sfinţilor şi „superstiţiilor din practicile neortodoxe", cum ar fi prezicerile ori descîntecele, şi erau de acord că era vorba de o denaturare atunci cînd „ceea ce este frumos este admirat mai mult decît este venerat ceea ce este sfînt" în imaginile sfinţilor; dar pentru cei mai mulţi dintre gînditorii creştini venerarea sfinţilor nu era vrednică de dojană, ci de laudă. Cu toate acestea, erau unii care „ne iau în rîs fiindcă botezăm pruncii, fiindcă ne rugăm pentru morţi şi cerem ajutorul sfinţilor". Astfel, Berengarius de Tours, cunoscut mai ales pentru părerile lui despre Euharistie, refuza şi el să recunoască autoritatea vieţilor sfinţilor ca argument istoric în sprijinul unei doctrine, cu atît mai mult cînd era vorba despre o doctrină legată de Euharistie. Dar în primul rînd Guibert de Nogent, cel care critica superstiţiile şi excesele privind comerţul cu moaştele sfinţilor, protesta şi împotriva altor aspecte legate de cultul sfinţilor. „Dacă vă rugaţi cuiva despre care nu ştiţi dacă este sfînt", insista el, „păcătuiţi prin aceasta". Căci loialitatea faţă de adevăr reprezenta o componentă esenţială a adevăratei preaslăviri a lui Dumnezeu, iar orice se spunea ca laudă adusă lui Dumnezeu, dar în contradicţie cu adevărul, era un act de insultă faţă de Dumnezeu. Uneori, creştinii îi cinsteau pe unii aşa-numiţi sfinţi a căror viaţă avusese urmări rele sau, în cel mai bun caz, obscure. Cînd se întîmpla acest lucru, era datoria preoţilor să-i îndrepte pe aceşti oameni.

Ioan Abr. *Off. eccl.* (*PL* 147:59)

Rath. *Prael.* 1.4.7 (*PL* 136:152) Brd. Clr. *Apol.* 12.28 (Leclercq-Rochais 3:105)

Brd. Clr. *Cant.* 66.4.9 (Leclercq-Rochais 2:183)

Apud Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1447)

Guib. Nog. *Pign.* 1.3 (*PL* 156:623)

Guib. Nog. *Pign.* 3.1.1 (*PL* 156:649-650)

Guib. Nog. *Pign.* 1.1 (*PL* 156:615)

Aşa cum reiese cît se poate de clar din literatura hagiografică, existau numeroşi credincioşi pentru care cele mai importante evenimente din vieţile sfinţilor erau minunile săvîrşite de aceştia. „Lăudat fie adevăratul Dumnezeu Cel viu", se spunea într-un imn, „pentru minunile preaslăvitului Său sfînt". De fapt, minunile păreau să fie piatra de încercare prin care se făcea deosebirea între cine era şi cine nu era sfînt; aşa cum se spunea în Scriptură cu referire la „sfînt" (*beatus*), „El a făcut lucruri minunate (*mirabilia*) în viaţa sa". Dar chiar autorii care, scriind despre sfinţi, citau acest pasaj legat de minuni îl foloseau şi pentru a le reaminti cititorilor că nu trebuie să „căutăm semne" şi că „cei care fac lucruri minunate în viaţa lor sînt cei care trăiesc minunat întru Hristos". Ceea ce s-a spus despre primul dintre aceşti autori ar putea fi spus despre mare parte din literatura hagiografică a epocii, şi anume că „într-o propoziţie, Odo pare să nege faptul că minunile sînt o dovadă a sfinţeniei, iar în următoarea pare să le invoce". Într-un alt pasaj, el îi denunţa pe „inchizitorii minunilor, care îi judecă pe fiecare dintre Sfinţii Părinţi ca avînd sau neavînd putere" pe baza unui număr de minuni săvîrşite, şi sublinia contrastul dintre „cei care caută neîncetat minuni" şi apostolul Pavel, care nu le considera foarte importante. Însă tot el afirma, pe de altă parte, că „dacă Dumnezeu, care a făcut lucruri minunate pentru Părinţi, binevoieşte să înfăptuiască minuni chiar şi în vremea noastră, ca să reînvie entuziasmul pentru religia nedreptăţită, ...nu ar trebui să ni se pară de necrezut".

Fulb. *Hymn.* 6 (*PL* 141:343)

Is. Sir. 31,9 (Vulg.)

Od. Clun. *V. Ger.* 2.pr. (*PL* 133:670) Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204:606)

Sitwell (1958) 132

Od. Clun. *Serm.* 3 (*PL* 133:723)
Od. Clun. *Serm.* 4 (*PL* 133:737)

Od. Clun. *V. Ger.* 1.42 (*PL* 133:668)

Astfel de referiri la „Părinţi" indicau faptul că un aspect fundamental în ceea ce priveşte concepţia despre minuni era contrastul dintre primele veacuri ale Bisericii şi prezent, cînd minunile deveniseră „nerodnice şi zadarnice". Apostolii, în calitate de „noi preoţi" ai unui „nou mesaj", trebuiau să înfăptuiască şi „semne noi". Puterea minunilor în acele veacuri fusese atît de mare, încît chiar şi cei care, din punct de vedere moral, nu au fost vrednici de a revela puterea divină săvîrşiseră totuşi minuni. Promisiunea lui Hristos făcută apostolilor că vor face lucruri minunate se împlinise în ei la modul propriu, după cum afirma răspicat Biserica împotriva ereticilor, însă în veacurile care au urmat „cei care izgonesc demoni în numele lui Hristos sînt cei care prin puterea Lui izgonesc din inimile lor viciile insuflate de demoni". Prin urmare, în sens literal, acea promisiune nu îi privea pe toţi credincioşii din

Herb. Los. *Serm.* 8 (Goulburn-Symonds 212)
Od. Clun. *Occup.* 6.642 (Swoboda 138)

Petr. Dam. *Serm.* 65 (*PL* 144:876)

Mc. 16,17-18

Monet. Crem. *Catar.* 1.9 (Ricchini 98)
Rath. *Serm.* Asc. 1.3 (*CCCM* 46:50)

Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204:605)

Od. Clun. *Serm.* 3 (*PL* 133:723)

Othl. *V. Bonif.* 2.32 (*MGH Scrip. Ger.* 50:215)

Iov 41,22 (Vulg.)

Gr. M. *Mor.* 34.3.7 (*PL* 76:721)
Od. Clun. *Coll.* 1.25 (*PL* 133:536); Od. Clun. *Serm.* 3 (*PL* 133:722); Od. Clun. *V. Ger.* 2.10 (*PL* 133:676)

Od. Clun. *V. Ger.* 3.12 (*PL* 133:698)

Brd. Clr. *V. Mal.* 22.48 (Leclercq-Rochais 3: 353)
Her. *V. Land.* 1.3.17 (*PL* 139:1120-1121); Petr. Ven. *Mirac.* 1.25 (*PL* 189:898)

toate timpurile, ci în particular „pe cei cărora le-a fost dat la începuturi, cînd se năştea Biserica, să înfăptuiască minuni." Pe vremea lui Benedict, această putere se afla în declin, ceea ce nu însemna neapărat că „puterea ori evlavia lui este mai mică decît dacă ar fi abundat în minuni". Nu implica neapărat o asemenea antiteză, dar totuşi declinul minunilor putea fi pus pe seama „neslujirii lui Dumnezeu" şi „a răutăţii fără speranţă de îndreptare" a oamenilor. Proorocia potrivit căreia „înaintea lui [a leviatanului] ţîşneşte groaza" era de mult timp interpretată în sensul că înainte de venirea Antihristului avea să-i fie luat Bisericii darul săvîrşirii minunilor. Această profeţie a continuat să fie considerată drept o explicaţie a antitezei. Însă un corolar al acestei concepţii era ideea că ori de cîte ori se impunea necesitatea săvîrşirii de noi minuni, pentru un timp Dumnezeu acorda putere Bisericii sale. De aceea, în relatarea sa cu privire la minunile unui sfînt contemporan, biograful acestuia insista asupra faptului că „şi în prezent sînt multe semne care se petrec în mijlocul nostru", nu mai puţin decît în trecut.

Brd. Clr. *V. Mal.* 19.43 (Leclercq-Rochais 3: 348)

Rich. S. Vict. *Ben. min.* 44 (*PL* 196:33)
Petr. Dam. *Serm.* 65 (*PL* 144:876)

Ioan Saler. *V. Od. Clun.* 1.14 (*PL* 133: 49)

Her. *Episc. Leod.* 28 (*MGH Scrip.* 7:176); Her. *V. Land.* 1.1.5 (*PL* 139:1114-1115)
Petr. Dam. *Serm.* 24 (*PL* 144:639)
In. 10,41
Herb. Los. *Serm.* 10 (Goulburn-Symonds 290); Bald. Comm. *fid.* (*PL* 204:604)
Petr. Dam. *V. Rad. Dom. Lor.* 11 (*PL* 144:1020)
Gr. M. *Dial.* 1.12 (*PL* 77:213) Petr. Dam. *V. Rom.* pr. (*FSI* 94:10); Od. Clun. *V. Ger.* pr. (*PL* 133:642); Fulb. *V. Aut.* 4 (*PL* 141:359-360)
Othl. *Prov.* F-41 (Korfmacher 26) Her. *Episc. Leod.* 9 (*MGH* Scrip. 7:169); Rich. S. Vict. *Ben. maj.* 4.3 (*PL* 196:137)

Totuşi, chiar şi în cazul unei astfel de relatări se amintea faptul că, „după judecata mea, prima şi cea mai mare minune a lui era el însuşi". Harul de a converti oamenii de la rău la bine era de departe superior puterii de a face minuni, chiar şi de a învia morţii. Ambiguitatea cuvîntului „putere" (*virtus*), acesta fiind unul dintre termenii folosiţi pentru „minune" şi în acelaşi timp termenul pentru „virtute", i-a permis unui biograf să-i discrediteze pe „cei renumiţi pentru minuni" (*virtutibus*) şi apoi să-şi laude subiectul ca fiind „întruchiparea tuturor virtuţilor" (*virtutum*). Se putea vorbi de asemenea de „minuni" şi „merite", citîndu-le uneori pe primele ca dovadă a prezenţei celor din urmă, dar reliefîndu-se alteori faptul că a face mari „minuni" nu era acelaşi lucru cu a avea mari „merite". Aşa cum se preciza în Evanghelie, Ioan Botezătorul nu a făcut nici o minune vădită; şi, la drept vorbind, nici Fecioara Maria. Şi cu toate acestea, amîndoi s-au făcut vrednici de cea mai mare cinstire. Grigore cel Mare le amintise cititorilor săi că cei care excelau în virtuţi nu erau cu nimic mai prejos decît cei care erau pomeniţi pentru minunile lor, ceea ce explica de ce relatările despre minuni din vieţile anumitor sfinţi erau relativ succinte. Aşa cum se spunea, „mărturia celor care sînt adevărate mădulare ale familiei lui Dumnezeu nu stă în minuni, ci în dragostea adevărată". Deşi minunile întăreau ceea ce propovăduia

Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204:606); Gisl. Crisp. *V. Herl.* (Robinson 92)

Evanghelia, întărind astfel credinţa, totuşi dragostea rămînea cea mai mare dintre minuni. O minune fără credinţă era lipsită de conţinut; dar chiar dacă minunea se dovedea a fi neautentică, afirma Guibert, credinţa îşi atingea obiectul speranţei.

Guib. Nog. *Pign.* 3.5.2 (*PL* 156:663)

Aşa cum sugera atitudinea lui Guibert, o categorie specială de minuni înfăptuite de sfinţi consta în minunile atribuite moaştelor acestora. Deşi era extrem de atent la pericolele credulităţii şi superstiţiei în goana după minuni şi foarte critic faţă de excesele care însoţeau cultul sfintelor moaşte – tendinţe care s-au accentuat datorită cruciadelor – pînă şi el s-a simţit obligat să recunoască faptul că atunci cînd sfintele moaşte erau purtate dintr-un loc în altul, „Judecătorul preamilostiv, care cu îndurare îi mîngîie [în cer] pe cei pe care i-a mustrat [pe pămînt], a arătat multe minuni unde s-au dus". Sosirea unor sfinte moaşte într-un loc nou era însoţită de vindecări miraculoase precum şi de alte semne. În mod asemănător, în momentul cînd începea construirea unei biserici unde erau puse în raclă trupurile unor sfinţi se pornea o serie de minuni care continua mult timp după încheierea construcţiei. „Strămutarea unui trup sfînt" era o ocazie de bucurie, fiindcă prin el „lucrurile care s-au întîmplat cu mult timp în urmă... par într-un fel actuale". De aceea, trebuia ca moaştele sfinţilor să fie apărate de orice profanare din partea forţelor ostile şi păgîne, căci, prin rămăşiţele trupului său, sfîntul acţiona ca „patron" al locului în care odihneau moaştele lui. Dacă puterea lui Dumnezeu se manifestase în viaţa unui sfînt prin minunile pe care acesta le făcuse, evenimentul relativ neînsemnat reprezentat de moartea sfîntului nu era sinonim cu o încetare a acelei puteri, care lucra acum prin rămăşiţele trupului său şi nu prin prezenţa sa în persoană. De fapt, scopul acestor minuni făcute de moaştele unui sfînt era tocmai „să dea mărturie că el este viu împreună cu Domnul".

Guib. Nog. *Pign.* 1.1 (*PL* 156:613)
Guib. Nog. *Pign.* 1.4 (*PL* 156:626-630)
Guib. Nog. *Gest.* 1.5 (*PL* 156:695)

Guib. Nog. *Vita sua.* 3.12 (*PL* 156:938)

Her. *V. Land.* 2.5 (*PL* 139:123); Fulb. *V. Aut.* 14 (*PL* 141:367)

Petr. Dam. *V. Rom.* 28 (*FSI* 94:64)

Petr. Dam. *Serm.* 2 (*PL* 144:515)

Her. *V. Land.* 1.2.7 (*PL* 139:1115) Bern. Reicb. *Ep.* 9 (*PL* 142:1167)

Petr. Dam. *V. Rom.* 70 (*FSI* 94:113)

Her. *V. Rem.* 21 (*PL* 139:1168); Petr. Ven. *Serm.* 4 (*PL* 189:1003)

Puterea sfintelor moaşte era, strict vorbind, puterea sfîntului – sau, ca să fim şi mai corecţi – puterea lui Dumnezeu dăruită sfîntului în timpul vieţii lui pămînteşti şi care continua chiar şi după săvîrşirea din viaţa pămîntească. Ca răspuns la întrebarea „Ce rost are cinstirea trupurilor neînsufleţite?" se putea răspunde că era o cinstire a trupului care fusese în slujba lui Dumnezeu, şi că era expresia credinţei în învierea acelui trup. Sfintele moaşte din altar aveau ca echivalent „sfintele moaşte din inimă", adică cinstirea memoriei sfîntului prin preţuirea cuvintelor sale

Petr. Ven. *Serm.* 4 (*PL* 189:999-1000)

Brun. S. *Sacr. eccl.* (*PL* 165:1100); Brun. S. *Sent.* 1.7 (*PL* 165:898)

şi prin urmarea exemplului său. Cînd s-a pus problema dacă vindecările miraculoase să fie atribuite sfintelor moaşte ori meritelor lui Gerald de Aurillac, sfîntul care se folosise de moaşte la săvîrşirea minunilor, biograful său, Odo de Cluny, a replicat că, după părerea lui, „binefacerile sănătăţii sînt dăruite prin sfintele moaşte în aşa fel încît să nu fie tăgăduită virtutea mijlocitoare a Sfîntului Gerald". Acest răspuns sugerează faptul că în multe privinţe *Viaţa Sfîntului Gerald* scrisă de Odo de Cluny nu era o lucrare tipică pentru genul hagiografic: atît calitatea ei literară, cît şi caracterul aparte al eroului ei (care era un laic, chiar dacă celibatar) o deosebea de celelalte scrieri de acest tip. Însă tocmai din acest motiv felul cum aborda sfintele moaşte putea fi considerat grăitor pentru credinţa comună. În calitate de conte al regiunii sale, Gerald a întreprins numeroase călătorii oficiale, însă nu fără a fi însoţit de moaşte ale sfinţilor. De asemenea, a adunat moaşte pentru bisericile aflate în grija lui cu atîta asiduitate, încît a existat un surplus care a putut fi vîndut la un preţ mai mic. În pragul morţii, Gerald „a prevăzut tot ce era de trebuinţă pentru viitorii vieţuitori [ai mănăstirii pe care o întemeiase], avînd grijă să-i înzestreze cu moaşte ale sfinţilor, odoare şi veşminte pentru biserică şi roade ale cîmpului", toate acestea fiindu-le necesare pentru binele lor.

Od. Clun. *V. Ger.* 4.9 (*PL* 133:701)

Od. Clun. *V. Ger.* 1.25 (*PL* 133:657)

Od. Clun. *V. Ger.* 3.3 (*PL* 133:691)

Od. Clun. *V. Ger.* 3.1 (*PL* 133:690)

Zelul cu care erau adunate moaştele nu se limita doar la cele ale sfinţilor, ci se extindea şi asupra moaştelor care aveau legătură cu Hristos. Un grup de astfel de moaşte era format din lucrurile care fuseseră implicate, într-un fel sau altul, în istoria vieţii sale. Printre acestea se numărau funiile cu care fusese legat după prinderea lui sau obiecte precum buretele din care i s-a dat să bea oţet pe cruce. Acestea erau recunoscute ca fiind autentice chiar şi de către criticii care în general aveau o atitudine mai sceptică faţă de moaşte. Dar atunci cînd unii propovăduitori prea plini de zel susţineau că „în această casetă se află o bucată din pîinea din care a mîncat însuşi Domnul", scepticismul se accentua, devenind încă şi mai viguros în clipa cînd moaştele despre care se vorbea cu atîta însufleţire nu erau doar obiecte cu care intrase în contact Hristos în timpul vieţii lui pămînteşti, ci chiar rămăşiţe din însuşi trupul său. Astfel, unii călugări susţineau că se află în posesia dinţilor de lapte ai lui Hristos, care căzuseră pe măsură ce copilul creştea. Alţii pretindeau că deţin prepuţul lui Hristos după circumcizie sau alte moaşte ale trupului său,

Guib. Nog. *Vita sua.* 2.1 (*PL* 156:896-897)
Guib. Nog. *Vita sua.* 3.12 (*PL* 156:938-939)

Apud Guib. Nog. *Pign.* 1.2 (*PL* 156:621)

Guib. Nog. *Pign.* 3.1.2 (*PL* 156:651)

împlinindu-se astfel avertismentul „marelui Origen" împotriva celor cărora „nu le este ruşine să scrie cărţi chiar şi despre circumcizia Domnului".

Guib. Nog. *Pign.* 2.1 (*PL* 156:629)

Cînd venea vorba despre moaşte precum acestea, problema fundamentală care se punea nu era doar cea a credulităţii şi nici măcar a superstiţiei. Căci dacă existau undeva moaşte autentice ale trupului istoric al lui Iisus Hristos, aceasta ar fi constituit o ameninţare la adresa credinţei potrivit căreia în pîinea şi vinul Euharistiei Biserica avea trupul adevărat (şi istoric) al lui Hristos. De aceea, „Hristos nu ne-ar fi putut lăsa nici o amintire trupească". Sau, cu alte cuvinte, dacă Hristos consfinţise Taina Cinei Domnului ca un mijloc de a oferi Bisericii consolarea prezenţei sale, trebuia ca astfel de moaşte să fie privite drept „rămăşiţe inutile ale trupului său". Căci ce nevoie mai era de aceste moaşte cînd credincioşii aveau în trupul şi sîngele Euharistiei adevărata prezenţă a lui Hristos însuşi? Viziunea profetului Apocalipsei, care a văzut „sub jertfelnic sufletele celor înjunghiaţi pentru cuvîntul lui Dumnezeu şi pentru mărturia pe care au dat-o", putea fi folosită pentru a asocia moaştele sfinţilor cu trupul Domnului de pe altar. Însă exista şi o tradiţie, pomenită de diferiţi autori, potrivit căreia moaştele sfinţilor rivalizaseră uneori cu trupul lui Hristos din Euharistie. În momentul cînd, într-o biserică unde se petrecuseră minuni în mod repetat, moaştele sfîntului patron au fost aşezate pe altar, „minunile au încetat brusc". Explicaţia acestui fenomen a venit chiar din cuvintele sfîntului patron, potrivit cărora „moaştele mele stau pe altarul Domnului, unde doar măreţia Tainei divine ar trebui cinstită". După ce au fost luate de pe altar moaştele ofensatoare, „au reînceput minunile credinţei". Se pare că prezenţa în Euharistie era „principala realitate", cu care nu putea fi îngăduit să concureze moaştele, nici măcar aşa-numitele rămăşiţe ale trupului lui Hristos, şi mai ales acestea. Însă acest aspect ridica din nou problema care fusese pusă, dar căreia nu i se dăduse răspuns, în veacul al IX-lea, şi anume dacă trupul prezent pe altar pentru jertfa liturgică şi prezent pentru cel care se împărtăşea în timpul Liturghiei era identic ca substanţă cu trupul născut din Fecioara Maria şi jertfit pe cruce. Această întrebare a trebuit în mod inevitabil să fie reluată de către teologi.

Guth (1970) 94

Guib. Nog. *Pign.* 3.2.2 (*PL* 156:656-657)

Guib. Nog. *Pign.* 2.1 (*PL* 156:630-631)

Apoc. 6,9
Petr. Dam. *Serm.* 72 (*PL* 144:908)

Od. Clun. *Coll.* 2.28 (*PL* 133:573); Gez. *Corp.* 58 (*PL* 137:402)

Guib. Nog. *Pign.* 2.1.1 (*PL* 156:630)

Brun. S. *Sacr. eccl.* (*PL* 165 : 1100); Brun. S. *Sent.* 1.7 (*PL* 165: 898)

şi prin urmarea exemplului său. Cînd s-a pus problema dacă vindecările miraculoase să fie atribuite sfintelor moaşte ori meritelor lui Gerald de Aurillac, sfîntul care se folosise de moaşte la săvîrşirea minunilor, biograful său, Odo de Cluny, a replicat că, după părerea lui, „binefacerile sănătăţii sînt dăruite prin sfintele moaşte în aşa fel încît să nu fie tăgăduită virtutea mijlocitoare a Sfîntului Gerald". Acest răspuns sugerează faptul că în multe privinţe *Viaţa Sfîntului Gerald* scrisă de Odo de Cluny nu era o lucrare tipică pentru genul hagiografic: atît calitatea ei literară, cît şi caracterul aparte al eroului ei (care era un laic, chiar dacă celibatar) o deosebea de celelalte scrieri de acest tip. Însă tocmai din acest motiv felul cum aborda sfintele moaşte putea fi considerat grăitor pentru credinţa comună. În calitate de conte al regiunii sale, Gerald a întreprins numeroase călătorii oficiale, însă nu fără a fi însoţit de moaşte ale sfinţilor. De asemenea, a adunat moaşte pentru bisericile aflate în grija lui cu atîta asiduitate, încît a existat un surplus care a putut fi vîndut la un preţ mai mic. În pragul morţii, Gerald „a prevăzut tot ce era de trebuinţă pentru viitorii vieţuitori [ai mănăstirii pe care o întemeiase], avînd grijă să-i înzestreze cu moaşte ale sfinţilor, odoare şi veşminte pentru biserică şi roade ale cîmpului", toate acestea fiindu-le necesare pentru binele lor.

Od. Clun. *V. Ger.* 4.9 (*PL* 133 : 701)

Od. Clun. *V. Ger.* 1.25 (*PL* 133 : 657)

Od. Clun. *V. Ger.* 3.3 (*PL* 133 : 691)

Od. Clun. *V. Ger.* 3.1 (*PL* 133 : 690)

Zelul cu care erau adunate moaştele nu se limita doar la cele ale sfinţilor, ci se extindea şi asupra moaştelor care aveau legătură cu Hristos. Un grup de astfel de moaşte era format din lucrurile care fuseseră implicate, într-un fel sau altul, în istoria vieţii sale. Printre acestea se numărau funiile cu care fusese legat după prinderea lui sau obiecte precum buretele din care i s-a dat să bea oţet pe cruce. Acestea erau recunoscute ca fiind autentice chiar şi de către criticii care în general aveau o atitudine mai sceptică faţă de moaşte. Dar atunci cînd unii propovăduitori prea plini de zel susţineau că „în această casetă se află o bucată din pîinea din care a mîncat însuşi Domnul", scepticismul se accentua, devenind încă şi mai viguros în clipa cînd moaştele despre care se vorbea cu atîta însufleţire nu erau doar obiecte cu care intrase în contact Hristos în timpul vieţii lui pămînteşti, ci chiar rămăşiţe din însuşi trupul său. Astfel, unii călugări susţineau că se află în posesia dinţilor de lapte ai lui Hristos, care căzuseră pe măsură ce copilul creştea. Alţii pretindeau că deţin preputul lui Hristos după circumcizie sau alte moaşte ale trupului său,

Guib. Nog. *Vita sua.* 2.1 (*PL* 156 : 896-897)
Guib. Nog. *Vita sua.* 3.12 (*PL* 156 : 938-939)

Apud Guib. Nog. *Pign.* 1.2 (*PL* 156 : 621)

Guib. Nog. *Pign.* 3.1.2 (*PL* 156 : 651)

împlinindu-se astfel avertismentul „marelui Origen" împotriva celor cărora „nu le este ruşine să scrie cărţi chiar şi despre circumcizia Domnului".

Guib. Nog. *Pign.* 2.1 (*PL* 156:629)

Cînd venea vorba despre moaşte precum acestea, problema fundamentală care se punea nu era doar cea a credulităţii şi nici măcar a superstiţiei. Căci dacă existau undeva moaşte autentice ale trupului istoric al lui Iisus Hristos, aceasta ar fi constituit o ameninţare la adresa credinţei potrivit căreia în pîinea şi vinul Euharistiei Biserica avea trupul adevărat (şi istoric) al lui Hristos. De aceea, „Hristos nu ne-ar fi putut lăsa nici o amintire trupească". Sau, cu alte cuvinte, dacă Hristos consfinţise Taina Cinei Domnului ca un mijloc de a oferi Bisericii consolarea prezenţei sale, trebuia ca astfel de moaşte să fie privite drept „rămăşiţe inutile ale trupului său". Căci ce nevoie mai era de aceste moaşte cînd credincioşii aveau în trupul şi sîngele Euharistiei adevărata prezenţă a lui Hristos însuşi? Viziunea profetului Apocalipsei, care a văzut „sub jertfelnic sufletele celor înjunghiaţi pentru cuvîntul lui Dumnezeu şi pentru mărturia pe care au dat-o", putea fi folosită pentru a asocia moaştele sfinţilor cu trupul Domnului de pe altar. Însă exista şi o tradiţie, pomenită de diferiţi autori, potrivit căreia moaştele sfinţilor rivalizaseră uneori cu trupul lui Hristos din Euharistie. În momentul cînd, într-o biserică unde se petrecuseră minuni în mod repetat, moaştele sfîntului patron au fost aşezate pe altar, „minunile au încetat brusc". Explicaţia acestui fenomen a venit chiar din cuvintele sfîntului patron, potrivit cărora „moaştele mele stau pe altarul Domnului, unde doar măreţia Tainei divine ar trebui cinstită". După ce au fost luate de pe altar moaştele ofensatoare, „au reînceput minunile credinţei". Se pare că prezenţa în Euharistie era „principala realitate", cu care nu putea fi îngăduit să concureze moaştele, nici măcar aşa-numitele rămăşiţe ale trupului lui Hristos, şi mai ales acestea. Însă acest aspect ridica din nou problema care fusese pusă, dar căreia nu i se dăduse răspuns, în veacul al IX-lea, şi anume dacă trupul prezent pe altar pentru jertfa liturgică şi prezent pentru cel care se împărtăşea în timpul Liturghiei era identic ca substanţă cu trupul născut din Fecioara Maria şi jertfit pe cruce. Această întrebare a trebuit în mod inevitabil să fie reluată de către teologi.

Guth (1970) 94

Guib. Nog. *Pign.* 3.2.2 (*PL* 156:656-657)

Guib. Nog. *Pign.* 2.1 (*PL* 156:630-631)

Apoc. 6,9

Petr. Dam. *Serm.* 72 (*PL* 144:908)

Od. Clun. *Coll.* 2.28 (*PL* 133:573); Gez. *Corp.* 58 (*PL* 137:402)

Guib. Nog. *Pign.* 2.1.1 (*PL* 156:630)

Prezenţa reală

Deşi comuniunea sfinţilor şi comuniunea cu sfinţii, mai presus de toate cu Fecioara Maria, a ocupat un loc important în concepţia care se cristaliza cu privire la comunicarea harului de-a lungul secolelor al XI-lea şi al XII-lea, sensul special al cuvintelor „cuminecare" şi „a se cumineca" venea din punerea lor în relaţie cu Euharistia, prin care, la fel ca prin celelalte Sfinte Taine, se credea că este comunicat harul. „A se cumineca" însemna a primi Euharistia. Unii susţineau totuşi că în Scriptură nu se foloseşte termenul „comuniune" pentru desemnarea Euharistiei, ci doar termenul „cuminecare", însă felul cum erau întrebuinţaţi de Biserică legitima ambii termeni. Cuvintele Scripturii despre actul de a mînca trupul lui Hristos şi cel de a bea sîngele Lui se refereau, potrivit lui Bernard de Clairvaux, la „cuminecarea cu patimile Lui" prin Euharistie.

Petr. Dam. *Opusc.* 34. pr. (*PL* 145: 573)

Brngr. Tr. *Coen.* 8 (Beekenkamp 10)
Bald. *Sacr. alt.* 2.4.3 (*SC* 94: 358); Herb. Los. *Serm.* 11 (Goulburn-Symonds 304)
In. 6,54
Brd. Clr. *Ps.* 90.3.3 (Leclercq-Rochais 4: 394)
Apud Hug. Am. *Haer.* 1.14 (*PL* 192: 1271); Hug. Sper. *apud* Vac. *Err.* 20.7 (*ST* 115: 539)

Cu excepţia cîtorva eretici, a existat un consens cu privire la faptul că o corectă celebrare a Euharistiei şi o corectă înţelegere a ei sînt teme centrale ale credinţei creştine. Dintre toate lucrările Bisericii, Liturghia era „suprema Taină". Nimic altceva, nici măcar episcopatul ori Taina mirungerii, nu putea fi comparat ca importanţă cu trupul şi sîngele Mîntuitorului. Deşi anumite lucrări sacramentale, precum hirotonirea sau confirmarea, erau rezervate episcopului, totuşi „acea Taină care este mai presus de toate, anume, trupul şi sîngele lui Hristos, este săvîrşită zilnic de către preoţi precum şi de către episcopi, şi nu este cu nimic mai sfîntă cînd este împlinită de episcopi decît atunci cînd este împlinită de preoţi". „Sfînta Taină a trupului Domnului" era cea mai mare dintre toate binefacerile acordate neamului omenesc, „fiindcă întreaga mîntuire a lumii stă în această taină". Desigur că de Sfînta Taină nu era nevoie decît în această viaţă, dar era nevoie cu disperare. Prin urmare, erau trei necesităţi în viaţă: Treimea (inclusiv întruparea), botezul şi Euharistia; căci „împlinirea desăvîrşită a credinţei noastre este aceasta, să-L cunoaştem pe Hristos în Tatăl, pe Hristos în trup şi pe Hristos în cuminecare". De aceea, o corectă interpretare a Euharistiei era esenţială pentru integritatea credinţei creştine înseşi, iar fără o astfel de interpretare „întreaga disciplină a confesiunii creştine va pieri".

Rup. *Div. off.* 1.17 (*CCCM* 7: 15); Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 94 (*PL* 177: 1193)

Petr. Dam. *Opusc.* 26.1 (*PL* 145: 500)

Bern. Reich. *Miss. off.* 2 (*PL* 142: 1061)

Od. Clun. *Coll.* 2.28 (*PL* 133: 572)

Brd. Clr. *Cant.* 33.2.3 (Leclercq-Rochais 1: 235)

Fulb. *Ep.* 5 (*PL* 141: 197)

Bald. *Sacr. alt.* 2.3.2 (*SC* 93: 270)

Dur. Tr. *Corp.* 1.1 (*PL* 149: 1377)

Acest avertisment rău prevestitor cu privire la ceea ce era în joc în cazul doctrinei Euharistiei venea ca răspuns la reluarea în veacul al XI-lea a controversei legate de natura prezenţei euharistice, care izbucnise iniţial în secolul al IX-lea. Între timp, cele două personalităţi principale implicate în dezbaterea din perioada carolingiană fuseseră tratate în două moduri total diferite de către generaţiile ulterioare de teologi. Odo de Cluny, născut la două decenii după moartea lui Radbertus, s-a inspirat masiv din tratatul acestuia despre Euharistie în propriile lui comentarii pe marginea semnificaţiei Tainei, trăgînd concluzia că „oricine va citi aceste lucruri, chiar necunoscător fiind, va avea multe de învăţat".

Od. Clun. *Coll.* 2.30-32 (*PL* 133 :575-577)

Mai tînărul Ratherius de Verona, contemporan cu Odo, a inclus în propriile sale lucrări „cîteva fragmente din scrierile unui anume Paschasius Radbertus pe această temă" (se pare că întregul tratat al lui Radbertus).

Rath. *Dial. conf.* 42 (*PL* 136:444)

Un alt teolog din veacul al X-lea, Gezo din Tortona, a preluat şi el „aproape întreaga carte a lui Paschasius", însuşindu-şi ideile lui Radbertus.

Gez. *Corp.* pr. (*PL* 137:373)

Gez. *Corp.* 14-35 (*PL* 137:387)

Şi un altul, tot din secolul al X-lea, în tratatul său despre Euharistie (dacă este cu adevărat al său), a venit şi el în sprijinul lui Radbertus. Radbertus a ajuns să fie considerat drept „cel mai vrednic şi mai catolic dintre tîlcuitorii Sfintei Taine", continuînd să fie citat ca o autoritate de prim rang în domeniul teoriei şi practicii euharistice.

Her. *Corp.* (*PL* 139:187)
Dur. Tr. *Corp.* 4.10 (*PL* 149:1389)
Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 94 (*PL* 177:1193); Wm. Mon. *Henr. Mon.* 6 (Manselli 53)
Sig. *Vir. ill.* 95 (*PL* 160:569)
Her. *Corp.* 1 (*PL* 139:179)

În schimb, numele lui Ratramnus căzuse în uitare. Se spunea despre el că a scris „o carte pentru regele Carol" împotriva lui Radbertus; însă cînd a reizbucnit controversa, se pare că lucrarea lui, acuzată de a fi stat la originea unei false doctrine despre Euharistie, a fost atribuită lui Ioan Scotus Eriugena atît de către susţinătorii precum şi de către detractorii ei, care pînă la urmă au condamnat-o şi au distrus-o în cadrul unui sinod ţinut la Vercelli în 1050.

Dur. Tr. *Corp.* 9.33 (*PL* 149:1423)

Brngr. Tr. *Ep.* 7 (Sudendorf 211); Brngr. Tr. *Coen.* 7 (Beekenkamp 9)

Lanf. *Corp.* 4 (*PL* 150:413)

Ceea ce a prilejuit sinodul şi condamnarea lui Ratramnus sub numele lui Eriugena a fost doctrina despre Euharistie concepută de Berengarius de Tours. Opozanţii acestuia pretindeau că fusese linişte pînă cînd el şi adepţii lui au venit cu teoriile lor, aceşti „instigatori ai ereziei moderne".

Goz. *Ep. Val.* 34 (*PL* 143:902) Dur. Tr. *Corp.* 5.12; 1.1 (*PL* 149:1393; 1378)

Aşa cum rezuma situaţia unul dintre aceşti adversari, erau „unii care spun că ceea ce se mănîncă de pe altar este la fel cu ceea ce s-a născut din Fecioară, în timp ce alţii tăgăduiesc aceasta spunînd că este altceva".

Her. *Corp.* 1 (*PL* 139:179)

„Folosind limbajul [adversarilor dumneavoastră]", îi scria un contemporan lui Berengarius, „sînteţi acuzat că spuneţi că [Euharistia] nu

Adel. *Ep. Brngr.* (Heurtevent 288)

este adevăratul trup al lui Hristos şi nici adevăratul lui sînge, ci un fel de chip şi asemănare". Aşa cum reiese din această afirmaţie, „pentru contemporanii săi problema se punea sub forma îndoielii faţă de Berengarius în privinţa prezenţei reale ..., nu a transsubstanţierii". Potrivit apărătorilor prezenţei reale, Scriptura nu lăsa „loc ambiguităţii cu privire la realitatea trupului şi a sîngelui" în Euharistie. Însă potrivit lui Berengarius, alternativele erau false, de vreme ce „orice se spune că este adevărat spiritual vorbind este neîndoielnic adevărat". Şi nici nu era singurul care împărtăşea această convingere ; îşi avea „adepţii lui", care erau „numeroşi", aşa încît „întreaga Biserică de pretutindeni a fost muşcată ... de această otravă", chiar dacă existau diferenţe mari între ei.

Heurtevent (1912) 288
Gez. *Corp.* 8 (*PL* 137:383); Hug. Am. *Haer.* 2.10 (*PL* 192:1281); Petr. Ven. *Petrob.* 169 (*CCCM* 10:101)

Brngr. Tr. *Apol.* (Matronola 120)
Brnld. *Brngr.* 2 (*PL* 148:1454)
Hug. Met. *Ep.* 4 (*PL* 188:1274)
Goz. *Ep. Val.* 32 (*PL* 143:901)
Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1431-132)

Nu putem (şi nici nu este necesar) să stabilim problemele cronologice, psihologice şi politice care au rămas nelămurite în abordarea istorică a controversei. Berengarius însuşi se plîngea de faptul că adversarii lui îl hărţuiau „de o sută de ani" şi susţineau, spre sfîrşitul vieţii lui, că fusese condamnat de diferite concilii şi sinoade (paisprezece în total) „timp de aproape patruzeci de ani". Printre adversarii lui, cei mai des menţionaţi erau „Lanfranc, Guitmond şi Alger", deşi cercetătorii moderni consideră „foarte îndoielnic" faptul că ultimul dintre cei enumeraţi ar fi scris împotriva lui Berengarius. Învăţaţii de mai tîrziu au fost obligaţi să reconstituie în cea mai mare parte gîndirea lui Berengarius din citatele oferite de adversarii lui; căci el şi-a pus singur cărţile pe foc, iar cînd, după ceva vreme, a scris un alt tratat în care îşi prezenta ideile, a fost rîndul lui Lanfranc să-l distrugă. Însă în replica pe care i-a dat-o, Lanfranc a inclus atît de multe citate din tratatul cu pricina, încît principalele idei ale doctrinei lui Berengarius ies la iveală cu prisosinţă ; Lanfranc a reprodus şi alte documente ale controversei, mai precis retractarea lui Berengarius de la Roma din 1059 (repudiată ulterior de acesta), care a fost inclusă şi în alte tratate împotriva lui Berengarius. Şi apoi, după ce „a rămas ascunsă de privirea omenirii timp de şapte secole", cartea lui Berengarius, *Despre Sfînta Cină,* a fost descoperită de către Gotthold Ephraim Lessing în 1770 şi publicată în cele din urmă în 1834. Există de asemenea scrisori şi, dacă o putem accepta drept autentică, o apologie scrisă pentru Conciliul de la Roma din 1079.

Brngr. Tr. *Apol.* (Matronola 117)

Brnld. *Brngr.* 9 (*PL* 148:1456-1457)
Petr. Ven. *Petrob.* 153 (*CCCM* 10:87-88)

Häring (1958)

Lanf. *Corp.* 1 (*PL* 150:409)

Lanf. *Corp.* 5 (*PL* 150:415)
Brngr. Tr. *fr. apud* Lanf. *Corp.* 2 (*PL* 150:410-11)
Apud Brnld. *Brngr.* 5 (*PL* 148:1455); *Apud* Alg. *Sacr.* 1.19 (*PL* 180:796-97); *Apud* Iv. *Decr.* 2.10 (*PL* 161:160-161)

Beekenkamp (1941) 12

În retractarea sa din 1059, Berengarius a fost forţat să afirme că „pîinea şi vinul puse pe altar sînt, după sfinţire,

Brngr. Tr. *fr. apud* Lanf. *Corp.* 2 (*PL* 150 : 411)

Vezi vol. I, pp. 314-315

Aug. *Ev. In.* 26.11 (*CCSL* 36: 265)
Rab. *Inst. cler.* 31 (Knoepfler 62)

Cipr. *Domin. orat.* 9 (*CSEL* 3:272)

Aug. *Ev. In.* 26.18 (*CCSL* 36: 268)

Brd. Clr. *V. Mal.* 26.57 (Leclercq-Rochais 3: 360-361)

nu numai o Taină, ci adevăratul trup şi sînge al Domnului nostru Iisus Hristos". Ce însemna mai precis ca ceva să fie „doar o Taină", sau pur şi simplu o Taină, nu reieşea foarte clar din tradiţia augustiniană; iar veacul al XII-lea avea să fie cel în care definiţia precum şi numărul Sfintelor Taine urmau să fie definitiv stabilite. Indiferent ce a determinat ca Rugăciunea Domnului să nu fie o Taină, iar cununia să fie, trebuia ca în cazul Euharistiei să existe ceva în plus; trebuia să fie „nu doar o Taină, ci adevăratul trup şi sînge al Domnului nostru Iisus Hristos". Acest „ceva în plus" din Euharistie era identificat în multiple feluri. Uneori, teologii urmaseră modelul augustinian atunci cînd au făcut distincţia dintre Taină şi „puterea" (*virtus*) ei, însă aceasta nu a condus la o deosebire corectă între Euharistie şi celelalte „Taine", toate fiind, aşa cum spusese deja Ciprian, „bogate, spiritual vorbind, în putere" (*in virtute*). O formulă augustiniană potenţial mai limpede pentru precizarea acestui „ceva în plus" era distincţia dintre Taină şi „materia Tainei" (*res sacramenti*), ca atunci cînd Bernard de Clairvaux vorbea despre cineva care „şi-a îngăduit să spună că în Euharistie nu există decît Taina, fără materia Tainei, adică, doar sfinţirea, fără realitatea trupului".

Deusd. *Inv. sim.* 2.7 (*MGH Lib. lit.* 2:325)

Adel. *Ep. Brngr.* (Heurtevent 288)
Brngr. Tr. *Opusc.*, *apud* Lanf. *Corp.* 15 (*PL* 150: 425)

Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93: 138)

Bald. *Sacr. alt.* 2.2.2 (*SC* 93: 226)

„Realitatea trupului" lui Hristos oferit ca jertfă liturgică o deosebea de toate celelalte Sfinte Taine. Toate Tainele, inclusiv Euharistia, erau mijloace ale harului pentru cel care le primea, Euharistia fiind însă singura care, pe lîngă Taină, era şi jertfă. „Deşi această Taină este şi jertfă", explica un teolog de seamă, „este limpede că se deosebeşte în multe privinţe de celelalte Taine, căci doar ea... este repetată în fiecare zi". Adversarii lui Berengarius îl acuzau de faptul că „susţine altceva decît propovăduieşte credinţa catolică în legătură cu trupul şi sîngele Domnului, care este jertfit zi de zi în lumea largă", dar recunoşteau totuşi că şi el afirma că Hristos „este jertfit în fiecare zi în Sfînta Taină". Modalitatea de a înţelege Liturghia ca avînd în centru jertfa era într-adevăr atît de preponderentă asupra tuturor celorlalte aspecte ale Euharistiei încît un teolog din a doua jumătate a secolului al XII-lea s-a simţit obligat să spună: „Această jertfă a fost instituită de către Domnul nu doar ca să fie adusă, ci şi mîncată". Mai tîrziu, el avea să îmbine jertfa lui Hristos, actul de a-l mînca pe Hristos şi imitarea lui Hristos, considerîndu-le drept temele celebrării euharistice. Întrucît Liturghia era „noua şi adevărata jertfă pe care o oferă Sfînta Biserică", ceea ce oferea

Rup. *Div. off.* 2.2 (*CCCM* 7:33-34)

ea nu era „doar pîine şi vin". Căci dacă ar fi fost aşa, „dacă ar consta doar în Sfînta Taină, adică, în pîinea şi vinul care sînt sfinţite, dar nu sînt preschimbate, atunci nu ar exista nici un motiv pentru care jertfa Noului Testament să fie superioară jertfei Vechiului Testament".

Alg. *Sacr.* 2.3 (*PL* 180:815)

Superioritatea Euharistiei, în calitatea ei de jertfă distinctivă a Noului Testament, faţă de întregul sistem al jertfelor levitice din Vechiul Testament a contribuit la întărirea ideii că există nu doar un nou ritual, ci o nouă realitate, în cultul creştin. Euharistia era „sfîrşitul Vechiului Testament şi începutul Noului Testament". Încă mai exista preoţia, aşa cum fusese în Vechiul Testament, şi prin urmare o jertfă care era responsabilitatea principală a preotului. Responsabilitatea presupunea faptul că „preotul (*sacerdos*), a cărui sarcină este să dea mai departe ceea ce este sfînt (*sacrum dare*), adică, să-I aducă jertfa lui Dumnezeu", trebuia să fie atent la propria lui relaţie cu Dumnezeu. Imperativele morale şi cultice adresate preotului Vechiului Testament aparţineau acum preotului care oferea jertfa liturgică. Adevărata „sfîntă a sfintelor" era „jertfa trupului şi sîngelui Domnului nostru Iisus Hristos" pe cruce, la care jertfa liturgică participa direct, în vreme ce jertfele din Vechiul Testament participaseră doar prin anticipare. Credincioşii Vechiului Testament care se împărtăşiseră din mană şi credincioşii Noului Testament care se împărtăşeau din Euharistie erau la fel în ceea ce au primit în suflet, dar erau diferiţi în ceea ce le-a primit gura. Dintre toate anticipările Euharistiei prezente în Vechiul Testament, ofranda adusă de Melchisedec, care „i-a adus pîine şi vin" lui Avraam, fiind astfel „primul care a săvîrşit această Sfîntă Taină", a fost cea care a ajutat la stabilirea conţinutului jertfei euharistice. Chiar dacă „Berengarius şi discipolii săi au putut să se folosească de argumentul din comparaţia dintre Hristos şi Melchisedec" pentru a dovedi că pîinea şi vinul rămîn în jertfă şi după sfinţire, de vreme ce aşa se spune în cartea Facerii, totuşi cei mai mulţi comentatori considerau jertfa lui Melchisedec drept o „prefigurare" a jertfei euharistice din Noul Testament a trupului şi sîngelui lui Hristos.

Brun. S. *Sent.* 4.9 (*PL* 165:1001)

Rab. *Inst. cler.* 2.1 (Knoepfler 79)

Isid. Sev. *Orig.* 7.12.17 (*PL* 82:291-92)

Petr. Dam. *Opusc.* 17.3 (*PL* 145:384)

Bern. Reich. *Miss. off.* 5 (*PL* 142:1068)

Rem. Aux. *Mat.* 8 (*PL* 131:909)

Bald. *Sacr. alt.* 2.4.2 (*SC* 94:338)

Vezi *supra*, pp. 163

Fac. 14,18 (Vulg.)

Sent. Flor. 62 (Ostlender 29)

Rab. *Inst. cler.* 1.31 (Knoepfler 61)

Montclos (1971) 335

Brngr. Tr. *Coen.* 29 (Beekenkamp 62)

Bald. *Sacr. alt.* 3.1. pr. (*SC* 94:416)

Probabil cea mai răspîndită prefigurare de acest fel era totuşi oferită de pasajele cultice din Vechiul Testament, în care se fac referiri la jertfe, la arderile de tot şi la celelalte ofrande asemănătoare. Deşi unele dintre aceste pasaje se refereau îndeosebi la totala jertfire de sine pentru Dumnezeu, aceasta fiind o caracteristică a călugărilor,

Petr. Lomb. *Serm.* 18 (*PL* 171:511)

Ps. 68,15

Adal. *Pov.* 9 (*PL* 134:925)

interpretarea Liturghiei ca jertfă semnifica faptul că vorbele psalmistului, „voi jertfi în cortul Lui jertfă de bucurie", s-au împlinit cînd „Sfînta Biserică Catolică îl oferă pe adevăratul Logos al lui Dumnezeu, pe adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, Creatorului ei, şi în acelaşi timp oferă pîine şi vin". Aceste cuvinte sugerează că relaţia „trupului" jertfit în cadrul Liturghiei cu pîinea şi cu vinul şi relaţia lui cu trupul jertfit pe cruce continuau să fie cele două probleme principale. Jertfele care au precedat Golgota au fost o anticipare a acesteia, însă erau oare jertfele care i-au urmat o prelungire a ei, o repetare a ei sau pur şi simplu o amintire a ei?

Ps. 27,6
Rup. *Div. off.* 2.2 (*CCCM* 7:32-33)

Jertfa liturgică în numele credincioşilor plecaţi dintre cei vii, deşi respinsă de unii eretici, părea să spună că „preţiosul sînge vărsat pentru mulţi spre iertarea păcatelor este de folos nu doar pentru mîntuirea celor vii, ci şi pentru mîntuirea celor morţi". Prin urmare identitatea dintre jertfa liturgică şi jertfa Golgotei putea părea evidentă, din moment ce „altarul nostru este altarul lui Hristos, pe care îi celebrăm jertfa, de fapt, pe care Îl aducem ca ofrandă Tatălui în Sfînta Taină a propriului Său trup şi sînge". Căci, dacă jertfa zilnică a Bisericii ar fi alta decît jerfta adusă o dată pentru totdeauna pe cruce, atunci ea „nu ar fi adevărată, ci zadarnică", de vreme ce singura jertfă cu adevărat de folos era cea adusă pe Golgota, iar o jertfă liturgică rodnică trebuia să fie întocmai ca aceasta. Cele două jertfe erau de fapt una singură, ambele fiind trupul „luat din Fecioară". Era util, dar nu tocmai corect, să se facă legătura între întrupare şi răscumpărare spunînd că „aşa cum El este jertfit zi de zi, atîta vreme cît îi vestim moartea, tot astfel se şi naşte, atîta vreme cît îi reprezentăm cu fidelitate naşterea". Era corect, dar nu foarte util, să se afirme că pe cruce Hristos a fost jertfit de către necredincioşi, în timp ce în cadrul Liturghiei era jertfit „de către credincioşii evlavioşi". Sau, datorită cronologiei Patimilor din Evanghelii, era la fel de corect să se precizeze că Hristos a fost „jertfit pentru viaţa lumii mai întîi în Sfînta Taină", iar apoi în momentul răstignirii, cînd „Fiul lui Dumnezeu s-a urcat pe cruce şi s-a adus pe Sine jertfă Tatălui, atît ca preot, cît şi ca ofrandă". Totuşi, mai rămînea afirmaţia din Noul Testament potrivit căreia jertfa de pe cruce a fost „o dată pentru totdeauna". Din ea se pare că s-a desprins ideea că răstignirea lui Hristos nu putea fi repetată „ca pedeapsă", ci doar ca o reprezentare a Tainei. Prin urmare, noţiunea de „jertfă", deşi se afla la

Apud Petr. Ven. *Petrob.* 225; 229 (*CCCM* 10:134; 136)
Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1263)

P. Ab. *Serm.* 10 (*PL* 178:449)

Alg. *Sacr.* 1.16 (*PL* 180:786)
Gm. S. Th. *Sacr. alt.* 10 (*PL* 180:358); Petr. Ven. *Petrob.* 167 (*CCCM* 10:99-100)

Lanf. *Corp.* 15 (*PL* 150:425)

1Cor. 11,26
Brd. Clr. *Vig. Nat.* 6.6 (Leclercq-Rochais 4:239)

Brun. S. *Ex.* 29 (*PL* 164:357)

Dur. Tr. *Corp.* 3.3 (*PL* 149:1381)

Evr. 9,28; 1Pt. 3,18

Guib. Nog. *Pign.* 2.6.1 (*PL* 156:646-648); Petr. Ven. *Petrob.* 200 (*CCCM* 10:118)

baza unei definiţii a prezenţei reale, nu putea să genereze ea însăşi o asemenea definiţie, care trebuia să vină dintr-o analiză a sensului cuvîntului „trup", aşa cum era el folosit cu referire la Euharistie şi la Hristos cel istoric.

Adel. *Ep. Brngr.* (Heurtevent 298); *Sent. Flor.* 66 (Ostlender 30)

O astfel de analiză se dovedea a fi complexă întrucît expresia „trupul lui Hristos" din Scriptură şi din utilizările patristice avea „multiple" înţelesuri. Părinţii vorbiseră „despre acest lucru în diferite feluri, deşi nu contradictorii. ...De aceea, de vreme ce trupul lui Hristos în chip de om, trupul lui Hristos în Sfînta Taină şi trupul lui Hristos în Biserică sînt trei feluri diferite [de a folosi termenul „trupul lui Hristos"], cei care nu sînt în stare să facă distincţia între aceste feluri în Sfînta Scriptură cad într-o mare confuzie, aşa încît ceea ce se spune despre un „trup al lui Hristos" este interpretat ca făcînd referire la un altul". Problema deosebirii între ultimele două feluri de a folosi termenul se afla chiar în limbajul Scripturii, ca atunci cînd apostolul Pavel scria: „Pîinea pe care o frîngem nu este, oare, împărtăşirea cu trupul lui Hristos? Că o pîine, un trup sîntem cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pîine." Exegeţii creştini din toate perioadele istoriei Bisericii, inclusiv din perioada modernă, au avut dificultăţi în a decide dacă „împărtăşirea cu trupul lui Hristos" se referă la Euharistie, la Biserică ori la amîndouă. Chiar şi atunci cînd făcea deosebirea dintre Taină şi „materia Tainei", Augustin o definea pe cea din urmă ca fiind „unitatea trupului şi sîngelui lui Hristos", pe care se pare că o echivala cu „comunitatea trupului şi mădularelor Sale, care este Sfînta Biserică în cei care sînt predestinaţi şi chemaţi". Prezenţa acestei dificultăţi în scrierile Părinţilor a continuat să fie o sursă de confuzie în cadrul controversei pe marginea Euharistiei de-a lungul secolelor al XI-lea şi al XII-lea.

Alg. *Sacr.* 1.17 (*PL* 180:790-791); Gm. S. Th. *Sacr. alt.* 12 (*PL* 180:361-362)

1Cor. 10,16-17

Aug. *Ev. In.* 26.15 (*CCSL* 36:267)

O confuzie încă şi mai mare în această controversă a reprezentat-o relaţia dintre prima şi cea de-a doua semnificaţie a „trupului lui Hristos", adică, „trupul lui Hristos în chip de om" şi „trupul lui Hristos în Sfînta Taină". Chiar mai înainte de izbucnirea controversei, curentul de gîndire care se revendica de la ideile lui Radbertus îndemna ca atunci cînd, în momentul împărtăşirii, credinciosul auzea cuvintele „trupul lui Hristos", el trebuia „să înţeleagă despre ce, despre cine şi cui i se vorbeşte. Despre ce se vorbeşte? Despre acelaşi trup al Domnului. Dacă întrebi despre care Domn se vorbeşte, află că este vorba despre Cel care, în trupul pe care l-a asumat pentru tine, trupul

Alg. *Sacr.* 1.17 (*PL* 180:791)

în care a suferit atît de mult pentru tine, în care a fost răstignit, a murit, a fost îngropat şi a înviat, trupul pe care l-a înălţat la cer –, în acest trup vine acum să se sălăşluiască în tine, cel căruia i se spune aceasta". Soluţia pentru clarificarea confuziei care a ieşit învingătoare din această dezbatere a fost aceea că „ceea ce se primeşte de pe altar şi ceea ce s-a primit din pîntecul Fecioarei nu sînt două trupuri, ...[ci] unul şi acelaşi trup". Nu era „alt trup decît cel pe care l-a dus în cer pentru noi, [nu era] alt sînge ... decît cel care a curs din coasta Lui". Această identificare a trupului omenesc, a trupului fizic al lui Hristos cu trupul din Euharistie a constituit tema controversei.

Rath. *Dial. conf.* 16 (*PL* 136:403)

Rup. *Div. off.* 2.2 (*CCCM* 7: 34-35); Herb. Los. *Serm.* 7 (Goulburn-Symonds 180-188)

Robt. Pull. *Sent.* 8.5 (*PL* 186:965)

Her. *Corp.* 1 (*PL* 139: 179)

Tocmai această identificare o ataca Berengarius. Într-una dintre primele sale declaraţii publice el susţinea că „Părinţii propovăduiesc că trupul şi sîngele sînt una, iar Tainele trupului şi sîngelui sînt alta". În cea mai însemnată scriere a sa, tratatul *Despre Sfînta Cină*, campania lui împotriva identificării pîinii şi vinului din Euharistie cu trupul şi sîngele lui Hristos cel istoric ocupa un loc central. Argumentul lui principal, care îi punea oarecum în încurcătură pe adversarii săi, era cuvîntul apostolului: „chiar dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, de acum nu-L mai cunoaştem". De mai multe ori pasajul era citat alături de afirmaţia lui Ambrozie potrivit căreia Hristos cel înviat şi înălţat la cer nu mai putea fi rănit, fiind aşadar imun la orice schimbare. Cuvintele apostolului stăteau ca o mărturie împotriva „oricui spunea: Pîinea fizică (*sensualis*) sfinţită pe altar este, după sfinţire, cu adevărat trupul lui Hristos care se află în cer". Întrucît cerul primise trupul istoric al lui Hristos „pînă la vremile stabilirii din nou a tuturor lucrurilor", ceea ce ţinea preotul în mînă şi mesteca cel ce se împărtăşea în momentul Euharistiei nu putea fi acel trup; căci chiar dacă Hristos fusese cunoscut după trup, El nu avea să mai fie cunoscut aşa vreodată. Aceste cuvinte sugerau de asemenea şi faptul că era o greşeală să se creadă că „o parte din trupul [lui Hristos] care nu a existat niciodată înainte de celebrarea Cinei Domnului începe să existe în celebrarea Cinei Domnului şi că vine din trupul lui Hristos, neputîndu-se tăgădui nici unei părţi din acesta că există deja de mai bine de o mie de ani". A-l „cunoaşte pe Hristos după trup" însemna a-l cunoaşte ca fiind supus timpului şi schimbării; însă Hristos cel înălţat la cer era acum atemporal şi imuabil, iar trupul său nu mai putea lua fiinţă.

Brngr. Tr. *Ep. Adel.* (Montclos 533)

Gm. S. Th. *Sacr. alt.* 1 (*PL* 180:345-346)

2Cor. 5,16
Ambr. Spir. 3.17.122 (*CSEL* 79:202)

Brngr. Tr. *Coen.* 21; 37; 41; 42 (Beekenkamp 44; 110; 137-138; 143)

Brngr. Tr. *Coen.* 27 (Beekenkamp 58)

Fapte 3,21

Brngr. Tr. *Coen.* 47; 37 (Beekenkamp 163; 108)

Brngr. Tr. *Coen.* 21; 39 (Beekenkamp 44; 119)

Brngr. Tr. *Coen.* 47; 21; 9 (Beekenkamp 164; 43; 13-14)

Cu toate că Berengarius s-a străduit să-şi întărească argumentul cu ajutorul citatului din Ambrozie cu privire la impasibilitatea trupului înălţat al lui Hristos, adversarii lui îl proclamau pe Ambrozie campionul insistenţei lor asupra identităţii dintre trupul istoric şi cel sacramental. „Ceea ce creăm noi", spunea Ambrozie, argumentînd în favoarea paralelei dintre naşterea din Fecioară şi Euharistie, „este trupul născut din Fecioară". După ce cita aceste cuvinte împotriva lui Berengarius, unul dintre criticii săi punea întrebarea: „Mă întreb ce ar putea fi spus mai bine ori mai limpede? Dacă Tainele de la altar ar fi doar o umbră şi un simbol al trupului Domnului, atunci ce s-ar întîmpla aici care trece dincolo de fire?". Naşterea din Fecioară a trecut dincolo de fire, la fel ca şi crearea trupului lui Hristos în Sfînta Taină; căci în ambele cazuri trupul era acelaşi. Ambrozie spunea că trupul euharistic este trupul care a fost „născut, nu unul care este asemănător cu ceva". Citatul din Ambrozie a devenit un loc comun în conflictul cu Berengarius. Cînd, în polemica sa, Lanfranc a dat acest citat spre a-l combate pe Berengarius, acesta din urmă i-a replicat prin încercarea de a dovedi din context că Ambrozie nu sprijinea poziţia lui, ci făcea, în ciuda pasajului în discuţie, o distincţie între trupul creat în Sfînta Taină şi trupul născut din Fecioară. Însă identificarea celor două era deja un dat pentru cei mai mulţi teologi. „Ceea ce mărturiseşte credinţa catolică, ceea ce propovăduieşte cu sfinţenie Sfînta Biserică" era că „însuşi trupul lui Hristos pe care Preafericita Fecioară L-a născut ...chiar acest trup, o spun fără nici o urmă de îndoială, şi nu un altul, îl primim acum de pe sfîntul altar". Căci dacă pîinea era preschimbată în trupul lui Hristos, trebuia să fie preschimbată în „acel [trup] pe care L-a primit de la Maica Fecioară, de vreme ce altul nu are".

Vezi *infra*, pp. 243-244

Ambr. *Myst.* 9.53 (*SC* 25-11: 186-188)

Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149: 1473)

Hug. Bret. *Corp.* (*PL* 142: 1328)

Dur. Tr. *Corp.* 4.7; 4.9 (*PL* 149: 1386; 1387)

Lanf. *Corp.* 18 (*PL* 150: 431)

Brngr. Tr. *Coen.* 36 (Beekenkamp 99-105)

Petr. Dam. *Serm.* 45 (*PL* 144: 743)

Brun. S. *Sent.* 4.9 (*PL* 165: 1006)

Totuşi, trupul pe care l-a primit Hristos la naştere de la Maica Fecioară era trupul pe care l-a luat în cer în momentul înălţării. Şi acolo avea să rămînă „pînă la vremile stabilirii din nou a tuturor lucrurilor", cuvinte pe care Berengarius le-a interpretat în sensul că trupul avea să fie veşnic nemuritor, nesupus stricăciunii şi „cu neputinţă de a fi coborît din cer". Deşi teologii au repetat avertismentul lui Augustin potrivit căruia era inutilă cercetarea speculativă a stării trupului lui Hristos înălţat la cer la dreapta lui Dumnezeu, totuşi un oarecare răspuns la acest argument părea necesar; căci dacă Hristos nu putea coborî din cer, atunci înseamnă că el nu domnea acolo, ci era

Fapte 3,21

Brngr. Tr. *Opusc. apud* Lanf. *Corp.* 17 (*PL* 150: 426); Brngr. Tr. *Coen.* 31 (Beekenkamp 77)

Aug. *Fid. et symb.* 6.13 (*PL* 40: 188)

Rup. *Div. off.* 9.8 (*CCCM* 7: 325)

Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1466)
Aug. *Fid. et symb.* 7.14 (*PL* 40:188)
Rup. *Div. off.* 9.8 (*CCCM* 7:323)

prizonier. Mai mult, aşa cum adăugase Augustin, „dreapta lui Dumnezeu" nu se referea la o localizare concretă, ci la o autoritate şi la o putere de judecată. Întrucît firea umană a lui Hristos, şi implicit trupul său fizic, era nedespărţită de firea sa divină prin unirea ipostatică, „dumnezeirea Logosului lui Dumnezeu, care este una, care umple toate lucrurile şi care este deplină pretutindeni, face ca ... să fie un singur trup al lui Hristos, identic cu cel pe care l-a primit din pîntecul Fecioarei". Chiar şi în zilele petrecute pe pămînt, trupul lui Hristos nu a fost supus limitărilor spaţiale, ci, graţie unirii cu firea sa divină, a transgresat legile naturii; la fel a făcut şi prin prezenţa sa în Sfînta Taină. După înălţare, „trupul lui Hristos, care a fost ridicat de Dumnezeu deasupra tuturor făpturilor create... este prezent pretutindeni, oriunde doreşte, prin omnipotenţa care i-a fost dată în cer şi pe pămînt". De aceea, dacă Hristos dorea, trupul său putea fi prezent, pe deplin şi cu adevărat, în cer şi în Sfînta Taină chiar în acelaşi timp.

Gez. *Corp.* 70 (*PL* 137:406); Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1260)
Hug. Met. *Ep.* 4 (*PL* 188:1274)
Alg. *Sacr.* 1.14 (*PL* 180:781-782); Gm. S. Th. *Sacr. alt.* 1 (*PL* 180:347); Hug. S. Vict. *Sacr.* 2.8.11 (*PL* 176:469)

Referirea la prezenţa trupului, pe deplin, atît în cer, cît şi în Sfînta Taină era şi un răspuns la o altă obiecţie a lui Berengarius faţă de identificarea dintre trupul sacramental şi cel uman – şi acum ceresc – al lui Hristos. „O parte din trupul lui Hristos", explica el, „nu poate fi prezent pe altar... dacă trupul lui Hristos din cer nu este fărîmiţat şi o fărîmă din el nu este trimisă jos către altar". Respingînd o astfel de interpretare a implicaţiilor înălţării, criticii lui Berengarius refuzau să „vorbească despre faptul că Hristos putea fi jertfit şi mîncat pe pămînt în aşa fel încît între timp El să fie nevoit să părăsească cerul, căci El este pe deplin în cer chiar şi în timp ce trupul său este cu adevărat mîncat pe pămînt". Motivul era acela că „nu există mai multe trupuri ale lui Hristos... ci unul singur" la dreapta lui Dumnezeu şi pe altar. Tot un singur trup era primit de credincioşii care se împărtăşeau oriunde în lume. Prin urmare, „întreaga ostie este trupul lui Hristos, dar în aşa fel încît fiecare fărîmă în parte este întregul trup al lui Hristos". „Întregul trup al lui Hristos" era cel primit de credinciosul care se împărtăşea, aşa încît chiar dacă primea doar pîinea sau numai vinul el îl primea pe Hristos în întregime. Acest lucru era adevărat chiar dacă trupul şi sîngele din Euharistie erau un mod de a arăta că Hristos a mîntuit atît trupul, cît şi sufletul, căci „cel ce primeşte doar sîngele sau doar trupul primeşte totul". Ceea ce primea credinciosul, în ultimă instanţă,

Brngr. Tr. *Coen.* 37 (Beekenkamp 110)
Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1466)
Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1260); Gez. *Corp.* 70 (*PL* 137:406);
Hug. Am. *Haer.* 1.14 (*PL* 192:1272)
Petr. Dam. *Opusc.* 11.8 (*PL* 145:238); Alex. Ill. *Sent. Rol.* (Gietl 222)
Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1434)
Sent. Flor. 70 (Ostlender 31)
Gisl. Por. *Ep. Mat.* (*PL* 188:1256)
Brun. Col. *I. Cor.* 10 (*PL* 153:176)
Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1434)

Herm. Mag. *Epit.* 29 (*PL* 178:1741) Guib. Nog. *Pign.* 2.2.2 (*PL* 156:633)

Ps. Petr. Dam. *Exp. can. miss.* 4 (*PL* 145:882)

nu era un lucru, nu erau frînturi din trupul lui Hristos, ci o persoană, „adevăratul trup al lui Hristos, chiar pe Hristos însuşi", deplin în firea sa umană şi în cea divină. În concluzie, „acolo unde este pîine sfinţită este Hristos pe de-a întregul în întreaga pîine sfinţită".

Macdonald (1930) 173

Guit. Av. *Conf.* (*PL* 149:1500) Guit. Av. *Conf.* (*PL* 149:1497); Ans. L. *Sent. div. pag.* 1 (Bliemetzrieder 4)

Oricine identifica trupul euharistic cu trupul istoric al lui Iisus Hristos trebuia să precizeze cum era prezent acel trup în Sfînta Taină. Cînd Guitmond de Aversa, a cărui „contribuţie la dezvoltarea doctrinei euharistice... o depăşeşte cu mult pe cea a celorlalţi" adversari ai lui Berengarius, mărturisea „deplina" prezenţă a acestui trup chiar şi în „cea mai mică" fărîmă a pîinii sfinţite, o făcea în contextul unei mărturisiri de credinţă în care vorbea şi de „deplina" prezenţă a lui Dumnezeu Creatorul chiar şi în „cea mai mică" dintre făpturile sale. Deosebirea dintre cele două tipuri de prezenţă era totuşi aceea că despre făptura creată în care se afirma că este prezent Dumnezeu Creatorul nu se spunea că este Dumnezeu ori că a fost preschimbată în Dumnezeu, în timp ce despre pîinea euharistică în care se afirma că este prezent trupul lui Hristos se credea că a suferit o transformare. O altă diferenţă, în opinia multora, era aceea că prezenţa trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie depindea de credinţa în acea prezenţă a celui care se împărtăşea, spre deosebire de prezenţa Creatorului în făptura creată, care era o realitate obiectivă, indiferent dacă făptura avea sau nu credinţă.

In. 6,51-54

Brd. Clr. *Ps.* 90.3.3 (Leclercq-Rochais 4:394)

Bald. *Sacr. alt.* 2.3.2 (*SC* 93:258)

Sursa acestei concepţii asupra prezenţei sacramentale o constituia interpretarea euharistică a cuvintelor lui Iisus: „Eu sînt pîinea cea vie, care s-a pogorît din cer... Cel ce mănîncă trupul Meu şi bea sîngele Meu are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi". Comentînd aceste cuvinte, Bernard de Clairvaux punea întrebarea: „Ce înseamnă să mănînci trupul Lui şi să bei sîngele Lui dacă nu să te împărtăşeşti din patimile Sale? ...Prin urmare aceasta se referă la preacurata Taină de pe altar, unde primim trupul Domnului". Un alt comentator al acestor cuvinte spunea că „Hristos este pîinea vieţii pentru cei care cred în El. Să crezi în Hristos înseamnă să mănînci pîinea vieţii, să-l ai pe Hristos în tine însuţi, să ai viaţă veşnică". De aici nu mai era decît un pas pînă la ideea că de vreme ce credinţa constituia semnificaţia cea mai adevărată şi mai adîncă a actului de a mînca trupul lui Hristos, era doar un fapt secundar dacă credinţa era însoţită sau nu de actul fizic de a-l mînca. Se pare că unele dintre ideile de acest fel făceau parte din gîndirea lui Augustin,

Vezi vol. I, p. 314

Herm. Mag. *Epit.* 29 (*PL* 178:1741); Hug. Met. *Ep.* 4 (*PL* 188:1273)

așa cum au fost nevoiți să recunoască unii exegeți ai lui. Însă cei care îi apărau concepția euharistică în antiteză cu cea a lui Berengarius explicau că Augustin avusese în vedere atît un act spiritual de a mînca prin care „Hristos este primit în inima noastră prin credință", cît și „actul de a mînca și folosirea și percepția însuși trupului și a însuși sîngelui Său în noi"; primul act conferea „prezența dumnezeirii prin care am fost creați", dar al doilea garanta „prezența trupului prin care am fost mîntuiți".

Bald. *Sacr. alt.* 2.3.2 (*SC* 93:272); Lanf. *Corp.* 15 (*PL* 150:425)

Era oare al doilea tip de a mînca, și prin urmare al doilea tip de prezență, dependent de primul? Altfel spus, erau prezente în Euharistie trupul și sîngele lui Hristos chiar și atunci cînd cel care se împărtășea nu avea credință? Răspunsul la această întrebare avea legătură cu avertismentul apostolului Pavel: „Astfel, oricine va mînca pîinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat față de trupul și de sîngele Domnului. Căci cel ce mănîncă și bea cu nevrednicie, osîndă își mănîncă și bea, nesocotind trupul Domnului." Dacă aceste cuvinte erau luate împreună cu cele ale lui Iisus despre nevoia de a-i mînca trupul pentru dobîndirea vieții veșnice, ele păreau să implice ideea că „numai adevărații credincioși" primeau mîncarea cerească a trupului lui Hristos, în timp ce nevrednicii nu primeau „altceva decît pur și simplu pîine". Căci „dacă pîinea aceasta nu ar avea nimic sfînt în ea, nimic mai presus decît ceea ce are pîinea obișnuită, ci cel ce o mănîncă ar considera-o trupul Domnului, luînd asupra sa vina de a o primi fără rușine, este neîndoielnic că el nu ar fi supus unei pedepse mai mici decît dacă ar fi, cu adevărat, trupul lui Iisus". El ar fi condamnat pentru starea lui subiectivă, indiferent de obiectivitatea prezenței. Cazul dezbătut era cel al lui Iuda Iscarioteanul la Cina cea de Taină. Părinții Bisericii nu reușiseră să se pună de acord dacă Iuda a primit sau nu împărtășania înainte de a-l vinde pe Hristos, iar problema continua să-i preocupe și pe teologii acestei epoci, fără a ajunge nici ei la vreun consens. Însă ceea ce sporea acum îngrijorarea era campania reformatorilor din veacul al XI-lea împotriva abuzurilor din sînul Bisericii, care ridica problema valabilității sacramentale a hirotonirii prin simonie.

Hon. Aug. *Eluc.* 1.30 (*PL* 172:1132)
Rup. *Div. off.* 2.9 (*CCCM* 7:42)

1Cor. 11,27.29

Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1491)

Guib. Nog. *Pign.* 2.3.9 (*PL* 156:641); Ioach. *Art. fid.* (*FSI* 78:28)

Guib. Nog. *Pign.* 2.3.3 (*PL* 156:636); Rath. *Ep.* 16 (*MGH BDK* 1:94)

Guib. Nog. *Corp.* 1 (*PL* 156:529)
Gez. *Corp.* 38 (*PL* 137:389); Herb. Los. *Serm.* 7 (Goulburn-Symonds 196); Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:138-140); Herm. Mag. *Epit.* 29 (*PL* 178:1741); Hug. S. Vict. *Sum. Sent.* 6.7 (*PL* 176:143); Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 229-230)

Ceea ce a determinat pînă la urmă răspunsul la problema celor care „mănîncă trupul lui Hristos, dar nu sînt mădulare ale lui Hristos", care „nu devin trupul lui Hristos cu toate că mănîncă trupul lui Hristos" a fost aplicarea în

Vezi *infra*, pp. 234-235
Hug. Met. *Ep.* 4 (*PL* 188:1273) Gm. S. Th. *Sacr. alt.* 7 (*PL* 180:354)

cazul prezenţei euharistice a conceptului de obiectivitate sacramentală formulat iniţial de Augustin în replică faţă de ideea că apostazia sau imoralitatea unui episcop catolic

Alg. *Sacr.* 1.21 ; 3.3 (*PL* 180 : 798-803 ; 834-836)
Vezi vol. I, p. 149

îi invalidau administrarea Sfintelor Taine : valabilitatea Tainei nu depindea nici de preot şi nici de cel ce o primea, ci de instituirea ei de către Hristos. Totuşi, se recunoştea faptul că, spre deosebire de Augustin care folosise con-

Vezi *supra*, p. 104
Petr. Dam. *Lib. grat.* 9 (*MGH Lib. lit.* 1 : 27)

ceptul pentru a apăra doctrina botezului, Radbertus îl extinsese şi asupra doctrinei Euharistiei. De aceea, „chiar dacă cineva mărturiseşte că este nevrednic, el trebuie să creadă şi să spună că ceea ce primeşte este trupul lui Hristos" ; căci, altfel, un preot nevrednic care ar celebra o Liturghie particulară şi ar fi singurul care se împărtăşeşte ar invalida instituirea Tainei de către Hristos şi credinţa

Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149 : 1483)

Bisericii în prezenţa trupului şi sîngelui lui Hristos. Chiar şi cei care evidenţiau dificultăţile susţinerii că cel ce se împărtăşea cu nevrednicie primea trupul şi sîngele lui Hristos spre osînda proprie recunoşteau totuşi forţa argumentului pastoral potrivit căruia, de vreme ce credinciosul

Guib. Nog. *Pign.* 2.4.1 (*PL* 156 : 642)

care se împărtăşea se îndoia adesea de propria lui vrednicie, el era oprit de la împărtăşanie fiindcă se temea de

Guib. Nog. *Ord. serm.* (*PL* 156 : 23)

judecată, iar în concluzie spuneau că Tainele Bisericii sînt „comune atît nevrednicului, cît şi celui ales".

Existau diferite corolare posibile care puteau decurge

Guib. Nog. *Pign.* 2.2.2 (*PL* 156 : 633)
Bald. *Sacr. alt.* 2.1.3 (*SC* 93 : 206)

din această concepţie asupra obiectivităţii prezenţei trupului lui Hristos, cîteva dintre ele ţinînd de domeniul cazuisticii sau speculaţiei. De pildă, dacă ceea ce era prezent în pîinea Euharistiei nu era altceva decît adevăratul trup al lui Hristos, se punea întrebarea : „Ce mănîncă un

Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149 : 1448)

şoarece" cînd ronţăie o fărîmă de pîine sfinţită ? Cu toate că o negare a faptului că şoarecele ar fi mîncat adevăratul trup părea să arunce îndoieli asupra realităţii prezenţei, totuşi „cinstirea... trupului Domnului făcea ca această idee să fie inacceptabilă, ...fiindcă se putea ajunge la o

Landgraf (1952) 3-II : 222
Guib. Nog. *Pign.* 2.3.8 (*PL* 156 : 640); Herm. Mag. *Epit.* 29 (*PL* 178 : 1743-1744)

situaţie care era incompatibilă cu sublimul său", iar cei mai mulţi teologi respingeau sugestia că un animal ar putea mînca trupul lui Hristos. O altă posibilă implicaţie

Fapte 2,31
Brngr. Tr. *fr. apud* Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149 : 1445)

era aceea că adevăratul trup al lui Hristos, fiind nesupus stricăciunii, nu putea fi atins de aceasta ; însă, aşa cum sublinia Berengarius, materia din care este alcătuită Euharistia putea să se degradeze, şi tocmai din acest motiv practica Bisericii cerea consumarea ostiei puse deoparte în răstimp

Fulb. *Ep.* 3 (*PL* 141 : 193)

de patruzeci de zile. Cel mai cunoscut corolar al prezenţei reale a fost exprimat în mărturisirea lui Berengarius din 1059, făcută sub constrîngere, probabil scrisă pentru el de

către Humbert de Silva Candida şi poate influenţat de Răsărit: „Pîinea şi vinul sînt adevăratul trup şi sînge al Domnului nostru Iisus Hristos... frînt de mîinile preoţilor şi mestecat de gurile credincioşilor". Pentru unii, aceste cuvinte nu se deosebeau cu nimic de relatarea din Evanghelie în care se spune că Toma a atins rănile din trupul lui Hristos cel înviat, cu condiţia să fie păstrată învăţătura potrivit căreia „trupul nemuritor şi neîntinat al lui Hristos să nu fie supus nici unei stricăciuni". Din cauza aversiunii faţă de noţiunea mult prea fizică a „actului de a-l mînca pe Hristos", aversiune atribuită celor care au ascultat predica lui Iisus în sinagoga din Capernaum (şi tocmai de aceea numită „capernaitică" în polemicile de mai tîrziu), alţii au inclus acest tip de discurs în sfera paradoxului pe care îl reprezenta faptul că „trupul lui Hristos pare să fie frînt şi nu este, pare să fie mestecat şi nu este, de vreme ce frîngerea şi mestecatul afectează desigur aspectul exterior (*species*), şi nu realitatea (*res*)".

Geiselmann (1933) 78

Brngr. Tr. *fr.*, *apud* Lanf. *Corp.* 2 (*PL* 150:411)

In. 20,27

Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1432) Herb. Los. *Serm.* 7 (Goulburn-Symonds 194-196)

Lanf. *Corp.* 11 (*PL* 150:422)

In. 6,52

Robt. Pull. *Sent.* 8.5 (*PL* 186:966); Abb. *Fract.* (*PL* 166:1344); Hug. S. Vict. *Sum. Sent.* 6.8 (*PL* 176:144-145); Hug. S. Vict. *Sacr.* 2.8.11 (*PL* 176: 469-740); Herm. Mag. *Epit.* 29 (*PL* 178:1742); Vac. *Err.* 19.1 (*ST* 115:523)

Lăsînd la o parte astfel de amănunte, diferenţa fundamentală dintre Berengarius şi adversarii lui pe marginea prezenţei reale consta în interpretarea „preschimbării" care avea loc prin sfinţirea pîinii şi a vinului. Berengarius, care prefera să utilizeze cuvîntul „schimbare", sublinia că „nu este simplu să se spună ce înseamnă a fi «preschimbat»", din moment ce un lucru putea fi preschimbat prin transformarea lui obiectivă şi fizică în ceva ce nu mai fusese pînă atunci, pe cînd „prin sfinţirea în altar, pîinea şi vinul devin Taina credinţei, neîncetînd să fie ce erau, ci rămînînd ce erau şi fiind [în plus] schimbate în altceva". Dacă se susţinea că în Euharistie pîinea şi vinul erau distruse şi înlocuite cu trupul şi sîngele lui Hristos şi că totuşi îşi păstrau toate calităţile pîinii şi vinului, „aceasta este o schimbare prin care natura nu poate trece". Aşa cum Saul din Tars a fost transformat în apostolul Pavel rămînînd ce era şi totuşi devenind altceva, la fel era şi cu materia din Sfînta Taină. Şi „aşa cum Logosul lui Dumnezeu s-a făcut trup luînd ceea ce nu era şi rămînînd ceea ce era, tot astfel şi pîinea... devine trupul [lui Hristos] rămînînd ce era şi luînd ce nu era". Această analogie între Euharistie şi întrupare a condus la o teorie denumită (de înşişi adepţii lui Berengarius ori de criticii acestora) „impanaţie", prin care substanţa pîinii şi vinului rămînea, dar „trupul şi sîngele Domnului sînt conţinute în ele într-un chip care este adevărat, însă ascuns".

Brngr. Tr. *Coen.* 21 (Beekenkamp 43)

Brngr. Tr. *Coen.* 42 (Beekenkamp 140)

Brngr. Tr. *Opusc. apud* Lanf. *Corp.* 9 (*PL* 150:419)

Brngr. Tr. *fr.*, *apud* Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1431)

Brngr. Tr. *Coen.* 31 (Beekenkamp 75)

Brngr. Tr. *Apol.* (Matronola 118); Brngr. Tr. *Coen.* 21 (Beekenkamp 46)

Alg. *Sacr.* 1.6 (*PL* 180:754)

Apud Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1430)

Toate aceste eforturi ale lui Berengarius şi ale susţinătorilor săi de a explica – sau de a desluşi – minunea schimbării euharistice erau inacceptabile. Ori pîinea înceta să mai fie pîine ori nu avea nici un sens să mai fie numită trupul lui Hristos. Prin urmare, „înainte de sfinţire pîinea pusă pe masa Domnului nu este altceva decît pîine, dar în momentul sfinţirii, prin puterea de negrăit a Dumnezeirii, natura şi substanţa pîinii sînt schimbate în natura şi substanţa trupului" lui Hristos. În ceea ce priveşte pîinea, nu rămînea nimic cu excepţia formei sale exterioare. În ciuda paralelei care putea fi făcută între creaţia prin cuvîntul „Să fie lumină" şi noua creaţie prin cuvîntul „Acesta este trupul Meu", schimbarea din Euharistie se deosebea de creaţia originară *ex nihilo* tocmai pentru că, „într-un chip nou şi nemaivăzut", pîinea era preschimbată în trupul lui Hristos, dar trupul lui Hristos nu înceta să fie ceea ce fusese dintotdeauna. Tot acesta era motivul pentru care dispărea analogia dintre întrupare şi Taină, căci Logosul nu înceta să existe, dar îşi asuma trupul, în timp ce pîinea înceta să existe ca pîine cînd era preschimbată în trup. Ca urmare, teoria numită *impanatio* era greşită. Nici una dintre aceste teorii nu era suficientă, după părerea criticilor lui Berengarius, pentru a descrie „lucrarea adevărului prin care pîinea şi vinul sînt transformate în adevăratul trup şi sînge al Domnului". Transformarea era „adevărată şi tainică", amîndouă în acelaşi timp. Căci Euharistia rămînea o taină a credinţei chiar şi pentru cei care susţineau doctrina corectă cu privire la prezenţă. Trupul lui Hristos rămînea nevăzut în Taină, în parte pentru a pune în mişcare credinţa celor care se împărtăşeau şi în parte, aşa cum erau de acord atît Berengarius, cît şi adversarii lui pe baza învăţăturii lui Ambrozie, pentru a evita „groaza de sînge".

Hug. Bret. *Corp.* (*PL* 142:1327)

Apud V. Mauril. 11 (*PL* 143:1383)
Adel. *Ep. Brngr.* (Heurtevent 291); Goff. Vind. *Opusc.* 1 (*PL* 157:213)

Fac. 1,3

Alg. *Sacr.* 1.9 (*PL* 180:768)

Ioach. *Art. fid.* (*FSI* 78:24-25)

Alg. *Sacr.* 1.6 (*PL* 180:755) Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1482)

Rup. *Div. off.* 2.2 (*CCCM* 7:32) Bald. *Sacr. alt.* 2.1.3 (*SC* 93:204); Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1260)

Rath. *Ep.* 13 (*MGH BDK* 1:69) Adel. *Ep. Brngr.* (Heurtevent 294); Brun. S. *Leo.* 16 (*PL* 164:436)

Brngr. Tr. *Apol.* (Matronola 114); Hug. Bret. *Corp.* (*PL* 142:1330); Brun. S. *Com. In.* 1.6.19 (*PL* 165:502) Ambr. *Sacr.* 4.4.20 (*SC* 25-II:112)

Numai printr-o doctrină care afirma „adevărata şi tainica" transformare a pîinii şi vinului în trupul şi sîngele lui Hristos putea să fie regula credinţei în acord cu regula rugăciunii. Cu toate că Berengarius invoca autoritatea canonului Liturghiei şi alte texte liturgice în sprijinul ideilor sale, implicaţiile credinţei potrivit căreia cuvintele şi faptele liturgice „conţin tainele (*sacramenta*) secretelor divine" erau în mod evident împotriva lui. Pînă şi rugăciunea „ca ceea ce facem acum ca semn exterior (*specie*), să dobîndim în realitate (*in rerum veritate*), care părea să pună în antiteză semnul exterior al pîinii şi vinului din Sfînta Taină cu realitatea trupului şi a sîngelui, care avea să fie

Brngr. Tr. *Coen.* 46 (Beekenkamp 159-62); Brngr. Tr. *fr. apud* Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1467)

Rup. *Div. off.* pr. (*CCCM* 7:5); Ps. Petr. Dam. *Exp. can. miss.* 9 (*PL* 145:885)

Sacr. Gel. 229.1231 (Mohlberg 189)

dobîndită în viitor, a devenit o dovadă că adevăratul trup al lui Hristos era cel prezent atît în Taina de acum, cît și în viața veșnică. Căci dacă pîinea și vinul ar fi fost doar un semn exterior al trupului și al sîngelui, analog altor simboluri ale lui Hristos, atunci nu ar mai fi existat nici un motiv să se venereze darurile euharistice, așa cum se practica în cultul Bisericii, sau să se ceară, în rugăciunea euharistică, ca aceste cinstite daruri să fie așezate de mîinile unui înger pe altarul ceresc al lui Dumnezeu. Teologii apuseni atribuiau puterea de a transforma pîinea și vinul în trupul și sîngele Mîntuitorului cu precădere cuvintelor din rugăciunea euharistică prin care se împlinea instituirea – înțelese ca fiind adevărate în sens literal, spre deosebire de concepția lui Berengarius potrivit căreia nu trebuia ca ele să fie interpretate „la modul propriu" (*proprie*). Continuau să se facă auzite ecouri ale ideii tipic răsăritene care spunea că transformarea avea loc prin invocarea Duhului Sfînt. Însă pe măsură ce accentul se deplasa dinspre „a fi plin de Duhul Sfînt" către „a face prezente trupul și sîngele", cuvintele instituirii au ajuns să fie văzute izolat de restul rugăciunii euharistice, inclusiv de invocarea Duhului Sfînt. „Înainte de rostirea cuvintelor lui Hristos, potirul este plin cu vin și apă; după ce sînt rostite cuvintele lui Hristos atunci apare sîngele care i-a mîntuit pe oameni." Dacă aceste cuvinte nu erau rostite nu avea loc nici o transformare a darurilor. Cu toate că preotul rostea cuvintele instituirii în cadrul Liturghiei, Hristos era cel care săvîrșea sfințirea. În felul acesta, cuvintele instituirii erau „esența (*substantia*) Sfintei Taine"; restul avea rol decorativ.

Lanf. *Corp.* 20 (*PL* 150:436)
Vezi *supra*, p. 106
Guib. Nog. *Corp.* 3 (*PL* 156:531)
Brngr. Tr. *Coen.* 20 (Beekenkamp 37)
Rath. *Dial. conf.* 14 (*PL* 136:402); Fulb. *Ep.* 3 (*PL* 141:195); Brun. S. *Ex.* 29 (*PL* 164:357-358)
Geiselmann (1933) 256-57
Steph. Aug. *Sacr. alt.* 15 (*PL* 172:1293)
Dur. Tr. *Corp.* 5.15 (*PL* 149:1397)
Othl. *Dial.* 48 (*PL* 146:128); Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1260)
Od. Clun. *Coll.* 1.21 (PL 133:533); Gez. *Corp.* 40 (*PL* 137:391); Bald. *Sacr. alt.* 2.4.3 (*SC* 94:358)
Ps. Isid. Sev. *Ep.* Red. 2 (*PL* 83:905-906) Alex. III. *Sent.* Rol. (Gietl 232)

Regula oficială a rugăciunii în cadrul Liturghiei era întărită de regula neoficială a rugăciunii din evlavia populară. Doctrina era confirmată în primul rînd prin „minuni care sînt în armonie cu această credință a noastră" în prezența reală. În ciuda faptului că Berengarius îl critica pe Radbertus pentru naivitatea cu care repeta povești despre minuni euharistice, adversarii lui foloseau „minuni bine cunoscute" ca argument al „infirmării raționale" a învățăturilor sale. Prin aceste minuni, Dumnezeu revelase credincioșilor săi nu doar ce slavă îi aștepta în cer, ci și „ce dar Le-a lăsat lor aici pe pămînt" în Euharistie. Unul dintre scopurile principale ale minunilor era „să arate realitatea văzută a trupului Domnului". Uneori acest lucru se întîmpla printr-o revelație specială în urma căreia un participant la Liturghie vedea o formă umană, adesea a

Lanf. *Corp.* 19 (*PL* 150:435); Alg. *Sacr.* 1.13 (*PL* 180:779) Brngr. Tr. *Coen.* 7 (Beekenkamp 9)
Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1479-1480)
Gez. *Corp.* pr. (*PL* 137:373)
Petr. Dam. *Opusc.* 34. pr. (*PL* 145:573)

Herb. Los. *Serm.* 1 (Goulburn-Symonds 30-32); Guib. Nog. *Pign.* 1.2 (*PL* 156:616); Gez. *Corp.* 41 (*PL* 137:393); Hug. Met. *Ep.* 4 (*PL* 188:1275)
Petr. Ven. *Mirac.* 1.2 (*PL* 189:853-854); Alan. Ins. *Haer.* 1.62 (*PL* 210:365)
Brd. Clr. *V. Mal.* 5.11 (Leclercq-Rochais 3:320); Petr. Ven. *Mirac.* 2.2 (*PL* 189:911-912)
Od. Clun. *Coll.* 2.32-34 (*PL* 133:577-581); Bern. Reich. *V. Udal.* 8 (*PL* 143:1191); Hrot. *Dion.* 171-174 (Homeyer 199); Dur. Tr. *Corp.* 8 (*PL* 149:1418-1421)
Browe (1933) 17

unui copil, înlocuind forma pîinii sfinţite. Apoi erau minuni care serveau ca mijloc de a îndemna pe cineva la pocăinţă după ce pîngărise Sfînta Taină. Prezenţa şi puterea lui Hristos în Euharistie erau chiar capabile să învie pe cineva din morţi. În literatura hagiografică şi în polemicile teologice, menţionarea minunilor euharistice slujea scopului educaţiei şi îndreptării, mai ales în replică faţă de negarea de către Berengarius a prezenţei reale. Susţinerea prezenţei reale împotriva lui Berengarius a fost la rîndul ei răspunzătoare de „intensificarea devoţiunii euharistice" închinate adorării pîinii sfinţite, separat de celebrarea Liturghiei.

Brngr. Tr. *Opusc.*, *apud* Lanf. *Corp.* 20 (*PL* 150:436)
Guib. Nog. *Corp.* 3 (*PL* 156:531)

Ef. 2,20; 1Pt. 2,6
Brngr. Tr. *Opusc.* *apud* Lanf. *Corp.* 6 (*PL* 150:415-416)

Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:142-144)

Her. *Corp.* 4 (*PL* 139:182)
Lanf. *Corp.* 6 (*PL* 150:416)
Att. Verc. *Serm.* 8 (*PL* 134:843); Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204:627-628); Bald. *Sacr. alt.* 3.1.1 (*SC* 94:418)
Vezi *supra*, pp. 103-104
Gez. *Corp.* 41 (*PL* 137:393)

In. 2,1-11
Rath. *Ep.* 13 (*MGH BDK* 1:68-69)

Pa. Haim. Halb. *Corp.* (*PL* 118:817); Dur. Tr. *Corp.* 7.25 (*PL* 149:1417)

Pentru o realitate atotcuprinzătoare precum aceasta, însăşi prezenţa trupului şi sîngelui lui Hristos, născut din Fecioara Maria, limbajul „asemănării, simbolului şi semnului", cu toată susţinerea patristică de care se bucura, era nepotrivit. Dacă prezenţa nu reuşea să fie mai mult decît un simbol sau o amintire, atunci era „superficială". Cînd Berengarius a încercat să pună prezenţa pe acelaşi plan cu afirmaţii precum „Hristos este piatra din capul unghiului", el nu a reuşit să înţeleagă diferenţa dintre această figură de stil şi cuvintele instituirii, „Acesta este trupul Meu", despre care „nimeni nu ar trebui să creadă că au fost spuse de el la modul figurat printr-un fel de semnificaţie ascunsă", de vreme ce nu era vorba despre un „simbol", ci despre „realitate". Nu cuvîntul „trup", ci cuvîntul „pîine" era cel folosit la modul figurat, de vreme ce „uneori noi numim lucrurile prin numele lucrurilor din care au fost făcute". Distincţia corectă dintre simbol şi realitate se făcea în acest caz între simbolul Euharistiei din Vechiul Testament şi realitatea lui Hristos din Noul Testament. Aşa cum subliniase Radbertus, Hristos nu a spus, „Acesta este simbolul trupului Meu", căci trupul şi sîngele făcute din pîine şi vin în Euharistie nu erau mai figurative decît fusese vinul făcut din apă în Cana Galileii. Cînd Părinţi ai Bisericii precum Augustin vorbeau despre Euharistie ca „simbol" ei nu o numeau un simbol al adevăratului trup al lui Hristos, ci al Bisericii.

Southern (1948) 40

Aug. *Trin.* 7.4.7 (*CCSL* 50:255) Radb. *Mat.* 2.1 (*PL* 120:107); *Sent. Flor.* 6 (Ostlender 3); Brngr. Tr. *Apol.* (Matronola 116-17)

Dacă limbajul „simbolului" nu mai era un mod potrivit de a vorbi despre prezenţa reală, limbajul „substanţei" devenea acum potrivit, căci acesta „era de acum încolo noul element-cheie în dezbaterea pe tema Euharistiei". Termenul „substanţă" (*substantia*) fusese folosit în latina patristică pentru desemnarea esenţei divine sau *ousia* şi a continuat să aibă această conotaţie în teologia medievală. Se pare că Părinţii latini nu folosiseră cuvîntul pentru

a face referire la prezenţa euharistică, deşi în Vulgata al patrulea verset din Rugăciunea Domnească era tradus prin: „Pîinea noastră supersubstanţială (*supersubstantialis*) dă-ne-o nouă astăzi". Cînd un teolog din veacul al VIII-lea vorbea despre „preschimbarea pîinii şi a vinului în substanţa preasfîntului trup şi sînge al lui Hristos", probabil că nu folosea termenul „substanţă" într-un sens specializat sau pur filozofic. Această lipsă de precizie filozofică în folosirea unei asemenea terminologii s-a manifestat din plin în schimbul de replici dintre Radbertus şi Ratramnus. Potrivit lui Radbertus, trupul şi sîngele lui Hristos erau „create din substanţa pîinii şi a vinului" cînd „substanţa pîinii şi a vinului este schimbată în trupul şi sîngele lui Hristos, în chip rodnic şi tainic" şi „Preotul nevăzut preschimbă făpturile Sale văzute în substanţa trupului şi sîngelui Său". În ceea ce îl priveşte pe Ratramnus, şi el vorbea despre „pîinea şi vinul care sînt preschimbate în substanţa trupului şi sîngelui [lui Hristos]", însă echivala „substanţa nevăzută" a darurilor euharistice cu „puterea cuvîntului divin" prin care se înfăptuia această schimbare. Invocînd cuvintele lui Hristos, „Eu sînt viţa, voi sînteţi mlădiţele", el insista de asemenea asupra faptului că „în ceea ce priveşte substanţa, pîinea nu este Hristos, nici viţa nu este Hristos şi nici mlădiţele nu sînt apostolii". Vorbea chiar de „gust, miros şi culoare" ca fiind „substanţa vinului" care rămînea după sfinţire, folosind astfel cuvîntul într-un sens opus faţă de cel pe care urma să-l aibă în veacurile al XI-lea şi mai ales al XII-lea.

Mat. 6,11 (Vulg.)
Alc. *Ep.* 28 (*MGH Ep.* 4: 70)
Radb. *Corp.* 4 (*CCCM* 16:28)
Radb. *Corp.* 8 (*CCCM* 16:42)
Radb. *Ep. Fr.* (*CCCM* 16: 149-150)
Ratr. *Corp.* 30 (Brink 42)
Ratr. *Corp.* 49 (Brink 46)
In. 15,5
Ratr. *Corp.* 8 (Brink 35)
Ratr. *Corp.* 10 (Brink 35)

Ceea ce conferea acum termenului „substanţă" o semnificaţie tot mai aparte era dezvoltarea studiului filozofic, care „a avut loc în parte printr-o mai generală distribuire şi folosire a surselor care pînă atunci fuseseră cunoscute foarte puţin, în parte prin traducerea operelor unor filozofi necunoscuţi pînă atunci". Deşi Rupert de Deutz, evocînd o formulare care îi aparţinea lui Irineu, vorbea despre o „substanţă divină" şi una „pămîntească" în Euharistie ca şi în întrupare, echivalînd substanţa divină cu Logosul, această afirmaţie semăna prea mult cu teoria lui Berengarius despre „impanaţie". Era necesar să se creadă, aşa cum spunea Berengarius în retractarea sa din 1079, că pîinea şi vinul „sînt substanţial preschimbate" în însuşi trupul lui Hristos. Aceasta avea să devină modalitatea acceptată de a descrie schimbarea: „nu în închipuire, ci în substanţă"; „substanţele pămînteşti... sînt schimbate în esenţa trupului Domnului"; „substanţa pîinii este

Grabmann (1957) 2:65
Vezi vol. I, p. 185
Rup. *Div. off.* 2.9 (*CCCM* 7:41)
Brngr. Tr. *fr. apud* Lanf. *Corp.* 2 (*PL* 150:411)
Herb. Los. *Serm.* 7 (Goulburn-Symonds 186)
Lanf. *Corp.* 18 (*PL* 150:430)

Bald. *Sacr. alt.* 2.1.3 (*SC* 93:210)

schimbată în substanţa trupului lui Hristos". Problema culorii, a gustului şi a mirosului darurilor euharistice rămînea deschisă; nu doar Ratramnus, ci şi criticul său sever, Ratherius, numeau aceste calităţi „substanţa" darurilor. Deşi deosebirea aristotelică dintre „substanţă" şi „accidente" le fusese cunoscută lui Eriugena şi altora, cei care erau dispuşi să vorbească despre „substanţă" în Euharistie se refereau încă la „formele exterioare şi alte cîteva calităţi" sau la „proprietăţi", dar nu la „accidente".

Rath. *Ep.* 13 (*MGH BDK* 1:69)
Scot. Er. *Periph.* 1.63 (*SLH* 7:182); Othl. *Dial.* 33 (*PL* 146:102-103)
Lanf. *Corp.* 18 (*PL* 150:430)
Robt. Pull. *Sent.* 8.5 (*PL* 186:966) Othl. *V. Wolf.* (*MGH Scrip.* 4:538)

Cînd „accidentele" au intrat şi ele în vocabularul standard, prin tratatul lui Guitmond, era pregătit terenul pentru afirmarea definitivă a doctrinei prezenţei reale sub forma dogmei transsubstanţierii. Prima întrebuinţare a acestui cuvînt a fost atribuită mai multor teologi ai epocii, adesea lui Petru Damian, pînă cînd s-a demonstrat că *Prezentarea canonului Mesei,* considerată a-i aparţine şi unde apărea cuvîntul, era o lucrare ulterioară. Se pare acum că Rolando Bandinelli, devenit Papa Alexandru al III-lea, a fost primul care a vorbit despre „transsubstanţiere", într-o lucrare din jurul anului 1140, deşi apare şi într-o lucrare atribuită lui Ştefan de Autun cam din aceeaşi perioadă. Aproape un secol mai tîrziu, al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215 avea să promulge dogma potrivit căreia „trupul şi sîngele [lui Iisus Hristos] sînt cu adevărat conţinute în Taina Sfîntului Altar sub formele exterioare ale pîinii şi vinului, pîinea fiind transsubstanţiată în trup, iar vinul, în sînge". Teologii au continuat să recunoască faptul că doctrina prezenţei reale era conţinutul fundamental al dogmei transsubstanţierii, şi nu o anume definiţie filozofică a substanţei şi a accidentului. Chiar şi după convulsiile provocate de Reformă, Conciliul de la Trento din 1551 a reafirmat dogma transsubstanţierii prin următoarea declaraţie: „Această schimbare [a pîinii şi a vinului în trup şi sînge] a fost mulţumitor şi potrivit numită transsubstanţiere de Sfînta Biserică Catolică".

Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1450); Alg. *Sacr.* 1.7 (*PL* 180:756-757)

Ps. Petr. Dam. *Exp. can. miss.* 7; 14-16 (*PL* 145:883; 888-889)

Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 231)

Steph. Aug. *Sacr. alt.* 13; 14 (*PL* 172:1291; 1293)

CLater. (1215) *Const.* 1 (Alberigo 206)

Petr. Pict. *Sent.* 5.12 (*PL* 211:1247); Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:148)

CTrid. (1545-1563) 13. *Cap* 4 (Alberigo 671)

Harul Sfintelor Taine

În controversa pe tema prezenţei reale, Berengarius a încercat să explice doctrina cu privire la Euharistie pe baza unei definiţii generale a asemănării, a formei, a semnului şi a Tainei, însă pînă la încheierea controversei doctrina Euharistiei a afectat în mod hotărîtor însăşi definiţia Tainei înseşi. Pînă şi cei mai severi critici ai săi au fost

Brngr. Tr. *Opusc.*, *apud* Lanf. *Corp.* 20 (*PL* 150:436)

Gm. S. Th. *Sacr. alt.* II (*PL* 180:359)

Rup. *Div. off.* pr. (*CCCM* 7:5)

Bald. *Sacr. alt.* 2.4.2 (*SC* 94:348)

1Cor. 13,13

Herm. Mag. *Epit.* 1 (*PL* 178:1695); Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl I)
Brd. Clr. *Cant.* 66.5.11 (Leclercq-Rochais 2:185)

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.9.2 (*PL* 176:317) Steph. Aug. *Sacr. alt.* 12 (*PL* 172:1284); Bald. *Sacr. alt.* 2.4.2; 2.4.3 (*SC* 94:322-324; 360)

nevoiţi să recunoască faptul că, fără să vrea, Berengarius a adus o clarificare a teologiei sacramentale punînd întrebări care fuseseră neglijate de către Părinţi. Teologii şi alţi slujitori ai Bisericii au descoperit că nu acordaseră suficientă atenţie acestor întrebări şi au ajuns la concluzia că „celebrarea Sfintelor Taine fără înţelegerea lor este ca şi cum am vorbi o limbă fără să ştim ce înseamnă". Era mai ales datoria clerului să pătrundă sensul adînc al Sfintelor Taine pe care le administra. Parafrazînd formula apostolică a credinţei, nădejdei şi dragostei, teologii îşi începeau tratatele despre doctrină cu afirmaţia: „Esenţa mîntuirii omului constă în trei lucruri: credinţă, dragoste şi Sfintele Taine". Căci o negare a Sfintelor Taine era egală cu o negare a Bisericii înseşi. Sfintele Taine erau atît de importante pentru că fiecare Taină „conţine un anumit har duhovnicesc", şi tocmai prin mijlocirea Sfintelor Taine era comunicat harul iertării păcatelor, al vieţii şi al mîntuirii.

Vezi vol. I, pp. 180-183

Vezi vol. I, pp. 312-313; 320

Ans. L. *Sent. div. pag.* 5 (Bliemetzrider 42-43); Hrot. *Gall.* 2.9.1 (Homeyer 263) Rath. *Prael.* 4.21 (*PL* 136:269); Brd. Clr. *Cant.* 69.2.3 (Leclercq-Rochais 2:204)
Alg. *Mis. et just.* 1.55 (*PL* 180:882); Alg. *Sacr.* 3.6 (*PL* 180:838); Ans. L. *Sent. div. pag.* 5 (Bliemetzrieder 44); Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 206-7)

Brun. S. *Sim.* 11 (*MGH Lib. lit.* 2:555)
Lc. 23,42

Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 8; 208-210); Rich. S. Vict. *Apoc.* 7.8 (*PL* 196:883)

În timpul epocii patristice şi chiar mai tîrziu, paradigma pentru interpretarea Sfintelor Taine ca mijloace ale harului fusese botezul. În Apus, întemeietorul teologiei latine, Tertulian, rezumase doctrina catolică a botezului într-o formă care avea să rămînă neschimbată multe secole de-a rîndul. Cînd s-a pus problema valabilităţii Sfintelor Taine, Augustin a considerat botezul ca fiind cheia pentru rezolvarea ei. Chiar şi în veacurile al XI-lea şi al XII-lea, cînd Euharistia se îndrepta către asumarea acestui rol paradigmatic, botezul a continuat să fie văzut ca fundamental, uneori chiar ca „cea mai importantă dintre Sfintele Taine pe care le-a instituit Hristos în Biserică", fiindcă era vitală pentru mîntuire. Atît de vitală încît pruncii nebotezaţi, chiar şi cei născuţi din părinţi credincioşi, erau osîndiţi, este adevărat la o pedeapsă mai blîndă decît cea aplicată adulţilor nesupuşi. În virtutea acestui fapt, în cazurile de extremă urgenţă, botezul putea fi administrat de un laic, chiar şi de un păgîn sau un necredincios. Aceasta datorită principiului, apărat de Augustin, potrivit căruia „botezul este bun indiferent de cine îl dă, fiindcă el nu depinde de credinţa celui care îl dă". Totuşi necesitatea botezului nu însemna că li se refuza mîntuirea acelora care, asemenea tîlharului de pe cruce, aveau dorinţa, dar nu şi ocazia, de a primi Sfînta Taină.

Deşi a continuat să se propovăduiască în această perioadă faptul că „fără credinţa [primită] la botez, celelalte Sfinte Taine sînt anulate", se pare că accentul s-a mutat dinspre

Guib. Nog. *Inc.* 1.2 (*PL* 156:493)
Ans. L. *Sent. div. pag.* 5 (Bliemetzrieder 42-43)
Bald. *Sacr. alt.* 2.4.2 (*SC* 94:324); Brngr. Tr. *Coen.* 32 (Beekenkamp 80-81)
Petr. Dam. *Lib. grat.* 9 (*MGH Lib. lit.* 1.27)

In. 19,34

Vezi *supra*, p. 164
1Cor. 10,1-4
Od. Clun. *Occup.* 5.727-28 (Swoboda 115); Rup. *Div. off.* 3.24 (*CCCM* 7:100)

Guib. Nog. *Pign.* 1.1 (*PL* 156:613); Robt. Pull. *Sent.* 8.1 (*PL* 186:959)

Alg. *Sacr.* 3.8 (*PL* 180:840)

Guib. Nog. *Corp.* 3 (*PL* 156:532)

Guib. Nog. *Pign.* 2.3.1 (*PL* 156:634-635)

Deusd. *Inv. sim.* 2.7 (*MGH Lib. lit.* 2:325)

Ambr. *Sacr.* 4.4.20 (*SC* 25-II:112)

Lanf. *Corp.* 20 (*PL* 150:439)

Apud Alg. *Sacr.* pr. (*PL* 180:739)

Alg. *Sacr.* 1.8 (*PL* 180:761)

botez către Euharistie, aşa încît botezul putea fi numit în continuare fundamental, dar nu central, cel puţin nu în aceeaşi măsură ca şi pînă atunci. Botezul nu mai era acum „cea mai importantă dintre Sfintele Taine pe care le-a instituit Hristos", ci una dintre „primele două" sau „primele trei" Taine. Cealaltă „principală Taină" era Euharistia, urmată uneori de Taina preoţiei. Sîngele şi apa care au curs din coasta lui Hristos pe cînd se afla pe cruce, folosite pentru a justifica practica liturgică de a amesteca apa cu vinul la sfinţirea darurilor euharistice, au devenit, alături de tipologia paulină a manei din deşert şi a norului prin care a trecut poporul lui Israel, argument biblic pentru cele două Sfinte Taine, Euharistia şi botezul. Cele două Taine erau răspîndite în întreaga creştinătate, fiind esenţiale pentru mîntuire. Totuşi, Euharistia era „mai însemnată", nefiind „doar egala botezului, ci fundamentul şi împlinirea acestuia". Botezul se înfăptuia „doar prin invocarea Treimii", dar Euharistia era „făurită de însuşi Logosul lui Dumnezeu". În vreme ce apa botezului avea puterea de a ierta păcatele numai pentru un scurt moment şi apoi se scurgea, „această ostie [în Euharistie] este veşnic înălţată la tronul slavei şi nu va pieri nicicînd". Căci, deşi „Taina însăşi e trecătoare, fiind repetată în fiecare zi, puterea divină (*virtus*) care este mîncată prin ea e veşnică".

Ca Sfinte Taine, între botez şi Euharistie existau unele asemănări, dar era uşor – şi periculos – să se meargă prea departe. Astfel, Ambrozie făcuse o paralelă între cele două Taine declarînd: „Aşa cum v-aţi asumat asemănarea morţii [lui Hristos], la fel beţi şi asemănarea preascumpului [Său] sînge". Problema cu această paralelă era că întrucît „nu este o moarte adevărată a lui Hristos în botez", se putea trage concluzia că „prin urmare nu este nici adevăratul Său sînge în această Sfîntă Taină". Printre ucenicii lui Berengarius erau cîţiva care susţineau, pe baza acestei paralele, că „pîinea şi vinul nu sînt schimbate, ci sînt doar o Taină, precum apa botezului", şi că prin urmare trupul lui Hristos din Euharistie este figurativ, şi nu real. Însă diferenţa pe care ei o ignorau era una fundamentală: „Apa botezului... nu conţine Duhul Sfînt în chip esenţial, ci doar figurativ; numai Sfînta Taină a pîinii şi a vinului este schimbată în aşa fel încît în substanţă nu este ceea ce era înainte". Semnificaţia paralelei a devenit încă şi mai neclară atunci cînd un adversar al lui Berengarius, încercînd să demonstreze că Hristos cel veşnic prezent era cel care „îi botează pe oameni prin oameni şi sfinţeşte ceea ce

este sfinţit prin oameni", afirma un fel de prezenţă reală a lui Hristos în apa botezului, fiindcă „ori de cîte ori un trup este scufundat în apă cu invocarea anumitor cuvinte solemne, El Însuşi înviază sufletul mort spălîndu-l de păcate". Totuşi, un aspect al paralelei, care s-a dovedit util în această perioadă, a fost argumentul că nu doar botezul, ci şi Euharistia aveau o valabilitate obiectivă, aşa încît „cele două Taine nu sînt mai bune dacă sînt administrate de preoţi buni şi nici nu sînt mai rele cînd sînt administrate de preoţi răi".

Luarea în discuţie a Euharistiei şi a relaţiei ei cu alte Taine, în special cu botezul, a determinat acordarea unei atenţii sporite ideii de Taină în sine. Era recunoscut de către Lanfranc, şi pe baza lui Lanfranc şi de către Alger, faptul că „expresia «taină» nu era folosit cu o semnificaţie uniformă în Scrierile Sfinte". Plecînd de la ceea ce se spune în Noul Testament, „Cu adevărat, mare este taina dreptei credinţe (*pietatis sacramentum*): Dumnezeu S-a arătat în trup", expresia „Taina întrupării" a intrat definitiv în vocabularul teologic; din „bine cunoscuta mare Taină, întruparea Logosului" avea să derive concepţia asupra „celorlalte Taine". În felul acesta, „Hristos este Taina lui Hristos" însuşi, el fiind cel care dezvăluia semnificaţia Tainelor. Sfinţirea Lui, şi nu cea a preotului în sine, făcea ca Taina să fie rodnică, oferind celui care primea Tainele harul de a fi „cosacramental cu Hristos". Chiar şi după ce controversa pe tema Sfintelor Taine fusese rezolvată, cel puţin în principiu, încă se mai vorbea de „patru Taine, şi anume, naşterea, patimile, învierea şi înălţarea lui Hristos". O altă semnificaţie a cuvîntului *sacramentum*, provenită din latina precreştină, era aceea de jurămînt, mai ales cel de credinţă sau cel care confirma adevărul unei mărturisiri. Luînd act de această definiţie clasică a cuvîntului precum şi de cele creştine, Guibert de Nogent stabilea o triplă semnificaţie a termenului: „ca jurămînt, ca un lucru ce a fost sfinţit şi ca taină". Un alt tip de întreită semnificaţie era cea propusă de Hugo de Saint-Victor: „acele taine în care constă în principal şi este primită mîntuirea"; „altele care, deşi nu sînt necesare pentru mîntuire, contribuie la sfinţire"; şi „alte taine care par să fi fost instituite pentru singurul scop de a pregăti cumva şi a sfinţi lucrurile care sînt necesare pentru sfinţirea şi instituirea celorlalte taine". O ilustrare a lipsei de claritate în folosirea termenului era frecventa lui utilizare la plural pentru desemnarea Euharistiei, „cele două Taine

Adel. *Ep. Brngr.* (Heurtevent 292)

Petr. Dam. *Lib. grat.* 9 (*MGH Lib. lit.* 1:27)

Lanf. *Corp.* 20 (*PL* 150:437); Alg. *Sacr.* 1.4 (*PL* 180:752)

1Tim. 3,16 (Vulg.)

Rich. S. Vict. *Em.* 1.13 (*PL* 196:622)
Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 157:194); *Sent. div.* 4. pr. (Geyer 52) Lanf. *Corp.* 14 (*PL* 150:424)

Brun. S. *Mat.* 2.11.43 (*PL* 165:172)

Od. Clun. *Coll.* 1.21 (*PL* 133:533) Alg. *Sacr.* 1.16 (*PL* 180:789)

Bald. *Sacr. alt.* 3.2.1 (*SC* 94:352)

Rath. *Prael.* 4.22 (*PL* 136:271); Lanf. *Corp.* 13 (*PL* 150:423)

Guib. Nog. *Pign.* 2.3.6 (*PL* 156:638)

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.9.7 (*PL* 176:327)
Rab. *Inst. cler.* 1.31 (Knoepfler 58); Brun. S. *Mat.* 2.8.25 (*PL* 165:141); Ratr. *Corp.* 50 (Brink 46)

Fulb. *Ep.* 5 (*PL* 141:197)
Alg. *Sacr.* 2.8 (*PL* 180:826)

ale vieţii, şi anume, trupul şi sîngele Domnului", chiar dacă, în ceea ce priveşte sensul, cele două erau una.

Cu toate acestea, problema ridicată de Berengarius a demonstrat necesitatea unei mai mari precizii în terminologia folosită de Biserică în legătură cu harul Sfintelor Taine, căci „atunci cînd Berengarius a propus definiţiile lui pentru *sacramentum* şi le-a folosit spre a-şi susţine punctul de vedere, teologii care i se opuneau nu erau suficient de pregătiţi să discute valoarea speculativă a acelor definiţii". Una dintre modalităţile cele mai răspîndite de a defini termenul venise de la Augustin: „aşa cum spune Augustin, o Taină este semnul văzut al unui har nevăzut". O variaţie pe tema acestei definiţii era pur şi simplu să se spună că: „o Taină este semnul unei realităţi sfinte". Folosirea biblică a cuvîntului „semn" ca termen pentru desemnarea lui Hristos însuşi a făcut să fie posibil (şi necesar) ca pînă şi cei care susţineau că Tainele, şi mai ales Euharistia, nu pot fi definite ca semne, să recunoască faptul că termenul era potrivit, chiar dacă insuficient. O altă definiţie, de asemenea atribuită lui Augustin, era aceea că „o Taină este forma văzută a unui har nevăzut". Dar se pare că formularea, aşa cum este ea citată de obicei, nu apare în scrierile autentice ale lui Augustin, iar Berengarius „este, din cîte ştim, primul autor care a folosit această definiţie". Aceste două definiţii – cărora li se adăuga uneori sintagma „sfînt secret" sau mister – aveau să „domine teologia veacului al XII-lea în ceea ce priveşte definirea unei Taine", şi chiar şi Petru Lombardul şi Toma de Aquino aveau să-şi construiască propriile teze pe această temă în jurul acestor definiţii.

Häring (1958) 72

Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 155)

Gm. S. Th. *Sacr. alt.* 9 (*PL* 180:356); Wm. Mon. *Henr. Mon.* 5 (Manselli 52)

Is. 7,14; Lc. 2,12
Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1458); Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:110); Bald. *Tract.* 16 (*PL* 204:564) Hug. Met. Ep. 4 (*PL* 188:1274); Ans. L. *Sent. Ans.* 7 (Bliemetzrieder 117)

Ghellinck (1930) 88
Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 215-216)

Geiselmann (1933) 235-236
Petr. Lomb. *Sent.* 4.1.1.2 (Quaracchi 4:8); Tom. Aq. *Sent.* 4.1.16 (Mandonnet 4:9)

Cerinţa ca, pentru a fi considerată drept Taină, o lucrare sfîntă trebuia să presupună „forma" sau „semnul" văzute ale unei realităţi nevăzute prezente acolo pare să fi venit dintr-o concepţie asupra Euharistiei în care noţiunea de „prezenţă" era fundamentală; era mult mai dificil să se aplice în cazul unei Taine precum spovedania, unde nu exista nici prezenţă şi nici vreun semn văzut. Tot din teologia euharistică au fost preluate şi alte elemente ale definiţiei Tainei. Astfel, deosebirea dintre Taină şi „materia Tainei", care pînă atunci se spunea că se aplică doar Tainei euharistice, nu şi celorlalte Taine, servea acum la explicarea botezului, unde materia Tainei era „îndreptarea unui om" sau „spălarea [lui] lăuntrică", precum şi a cununiei, a cărei „materie este procesul transformării într-un mădular al lui Hristos". Era valabil pentru toate

Vezi *supra*, p. 214

Alg. *Mis. et just.* 1.62 (*PL* 180:884) Ans. L. *Sent. Ans.* 6 (Bliemetzrieder 114) Herm. Mag. *Epit.* 28 (*PL* 178:1739)

Ans. L. *Sent. Ans.* 10 (Bliemetzrieder 134)

Ans. L. *Sent. div. pag.* (Bliemetzrieder 46)

Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:122)

Brun. S. *Sacr. eccl.* (*PL* 165:1094)

Tainele faptul că unele primeau doar Taina, altele doar materia Tainei, iar altele pe amîndouă. Accentul care se punea pe necesitatea cuvintelor instituirii în Euharistie s-a transmis și asupra botezului, care nu era valabil „fără forma solemnă a cuvintelor"; sugestia că „fără invocarea Treimii nu are loc nici o Taină în Biserică" s-a deplasat în direcție opusă, dinspre botez către Euharistie și celelalte Taine, însă nu a reușit să se impună.

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.9.2 (*PL* 176:317)

Geyer (1918) 332 Rup. *Div. off.* 10.18 (*CCCM* 7:353)

Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67:198-199) Mat. 26,26-28; Mc. 14,22-24; Lc. 22,19-20; 1*Cor.* 11,23-25

Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 198-199); Ans. L. *Sent. div. pag.* 5 (Bliemetzrieder 43) *Sent. div.* 5.1 (Geyer 110)

In. 3,5
Mat. 28,20
Rup. *Div. off.* 3.24; 5.31 (*CCCM* 7:100; 185)
In. 19,34
Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67:198-199)

Mat. 3,2
Ans. L. *Sent. Ans.* 8 (Bliemetzrieder 121)
Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 213)
Goff. Vind. *Opusc.* 9 (*PL* 157:227); Hug. S. Vict. *Sum. Sent.* 6.15 (*PL* 176:153); Hug. S. Vict. *Sacr.* 2.15.2 (*PL* 176:577); Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 262)
CTrid. (1545-1563) 14. *Unct. Cap.* 1 (Alberigo 686)

Odată cu deplasarea atenției pe cuvintele instituirii ca forță constitutivă într-o Taină s-a pus accentul pe instituirea în sine ca garanție a Tainei. Se pare că odată cu Hugo de Saint-Victor „instituirea de către Hristos este pentru prima dată preluată oficial în cadrul definiției unei Taine". Deși continua să fie „Duhul Sfînt cel care este autorul și puterea acestei Taine [Euharistia] și a tuturor Tainelor", confirmarea acelei puteri venea prin dovada că Taina fusese corect instituită. Însă în timp ce în Noul Testament existau patru relatări despre instituirea Euharistiei, instituirea celorlalte Taine era mai greu de stabilit. Pentru instituirea botezului se puteau invoca cel puțin trei evenimente: botezul lui Hristos în Iordan de către Ioan; mărturisirea lui Hristos adresată lui Nicodim cu privire la nevoia ca omul să se nască din nou din apă și din Duh; porunca lui Hristos adresată ucenicilor săi de a merge și a boteza. O altă posibilitate menționată uneori era curgerea apei din coasta rănită a lui Hristos pe cînd se afla răstignit pe cruce. Statutul altor Taine era încă și mai ambiguu. Se putea spune, de pildă, că Ioan Botezătorul instituise Taina spovedaniei prin chemarea sa la pocăință. Pe baza Faptelor Apostolilor se pare că mirungerea fusese instituită de apostoli, nu direct de către Hristos. Exista în această epocă un consens cu privire la faptul că și mirungerea bolnavilor sau „extrema oncțiune" își avea originile într-o instituire apostolică; însă în veacul al XVI-lea, Conciliul de la Trento avea să insiste asupra faptului că venise de la Hristos însuși, „prin Iacov, apostolul și fratele Domnului".

Rab. *Inst. cler.* 1.33 (Knoepfler 77)
Isid. Sev. *Orig.* 6.19.39 (*PL* 82:255)

Radb. *Corp.* 3 (*CCCM* 16:24) Ps. Petr. Dam. *Serm.* 69 (*PL* 144:897-902)

Această fluctuație în definirea harului Sfintelor Taine și în cerințele pe care trebuia să le îndeplinească o Taină se reflecta inevitabil în lista de acte ce aveau statut de Taină. Una dintre formulele general acceptate vorbea despre „patru Taine", care erau, potrivit lui Isidor: „botezul; mirungerea; trupul Domnului; sîngele". Însă numărul lor varia considerabil, de la două, asupra cărora toată lumea era de acord, la douăsprezece și chiar mai mult. Nu este clar de unde a pornit noțiunea de șapte ca număr al Sfintelor

Taine, cu toate că este posibil ca scrierea anonimă *Sentinţe divine* din jurul anului 1145 să fi fost prima care le-a consemnat pe cele şapte ce aveau să devină canonice : cele cinci Taine comune tuturor creştinilor (botezul, mirungerea, pocăinţa, Euharistia, maslul); şi două care nu erau împărtăşite de toţi (cununia, care era doar pentru mireni, şi preoţia, care era rezervată clericilor). Această distincţie precum şi numărul şapte au fost acceptate în decurs de un deceniu sau două. Poate din pricina numărului şapte, cu semnificaţiile lui biblice şi alte implicaţii sacre, numărul a fost acceptat chiar şi de către acei contemporani ale căror liste erau diferite. Însă această listă era cea preluată de Petru Lombardul în *Sentinţele* sale ; iar „pentru dezvoltarea ulterioară a conceptului doctrinar *Sentinţele* lui Petru Lombardul au fost decisive... Este semnificativ faptul că... doctrina lui cu privire la Taine, şi în special numărul şapte, se bucură de recunoaştere universală". Datorită influenţei lui Petru Lombardul, aproape toţi comentatorii compilaţiei legii canonice realizate de Graţian enumerau şapte Taine, în ciuda faptului că Graţian însuşi nu menţiona acest număr.

Sent. div. 5.pr. 2 (Geyer 108-109) Petr. Pict. *Sent.* 5.3 (*PL* 211: 1229)

Petr. Lomb. *Sent.* 4.2.1 (Quaracchi 4 : 47)

Geyer (1918) 342

Gillmann (1909)

În felul acesta, o definiţie a „Sfintelor Taine în general" a ajuns să determine concepţia despre Sfintele Taine luate individual : „Taina trupului şi sîngelui lui Hristos, Taina botezului şi toate celelalte Taine ale Bisericii". Dintre celelalte Taine, cea mai importantă (deşi nu fusese instituită de Hristos, ci în Vechiul Testament sau poate de Ioan Botezătorul) era probabil pocăinţa, fundamentală nu doar pentru o deplină înţelegere a doctrinei sacramentale, ci şi pentru viaţa pastorală şi educativă a Bisericii. „Fără ea", spunea un cardinal şi un reformator din prima parte a veacului al XII-lea, „nici una dintre Taine nu le este de vreun folos păcătoşilor". Iar aşa cum preciza un alt cardinal dintr-o epocă anterioară, pocăinţa deschidea porţile împărăţiei cerurilor. De aceea, această Taină s-a bucurat de mult mai mare atenţie în manualele de teologie decît confirmarea sau ungerea bolnavilor, de pildă. Pocăinţa a fost instituită ca mijloc al harului fiindcă cei care primeau iertarea păcatelor prin botez continuau să păcătuiască şi aveau nevoie de „un al doilea adăpost după acest naufragiu" spre a-i reconcilia cu Biserica de care se înstrăinaseră prin păcatele lor. Această Taină consta dintr-o făgăduinţă de a ocoli păcatul, o spovedanie şi o ispăşire. Cei şapte paşi ai pocăinţei erau, aşa cum îi prezentau Bernard de Clairvaux şi discipolul acestuia,

Bald. *Tract.* 3 (*PL* 204 :421)

Petr. Pict. *Sent.* 3.13 (*PL* 211: 1071)
Ans. L. *Sent. Ans.* 8 (Bliemetzrieder 121)

Goff. Vind. *Serm.* 2 (*PL* 157 :241)
Petr. Dam. *Serm.* 50 (*PL* 144: 783)
Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 237-255)
Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 212-214; 261-264) Ans. L. *Sent. Ans.* 8 (Bliemetzrieder 120)
Robt. Pull. *Sent.* 5.30 (*PL* 186:851); Petr. Dam. *Perf. mon.* 6 (Brezzi 232)

Rup. *Div. off.* 5.19 (*CCCM* 7: 173)

Rich. S. Vict. *Pot. lig. solv.* 5 (*TPMA* 15:83); P. Ab. *Etic.* (Luscombe 76)

Brd. Clr. *Div.* 40 (Leclercq-Rochais 6-1:234-43); Nicol. Clr. *Serm.* 58 (*PL* 144:831-833)

Nicolae: „cunoaşterea de sine; căinţa; părerea de rău; spovedania rostită; mortificarea trupului; îndreptarea [sau ispăşirea] printr-o lucrare; perseverenţa". Ispăşirea, care i-a oferit lui Anselm metafora esenţială pentru teoria sa cu privire la mîntuire, consta din restaurarea a ceea ce omul pierduse prin păcat şi era mărturia publică în faţa Bisericii a căinţei şi a dezlegării de păcat.

Vezi *supra*, p. 170

Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 244)

Dintre cele şapte Sfinte Taine, confirmarea şi extrema oncţiune erau probabil cel mai neclar definite şi cel mai puţin dezvoltate în gîndirea acestei perioade. Confirmarea era „mai mare" decît botezul, în sensul că administrarea ei era rezervată episcopilor în timp ce botezul putea fi administrat de preoţi sau chiar de laici. Surse din veacurile de început ale istoriei Bisericii arătau că pe atunci preoţii administrau confirmarea, dar o astfel de mărturie „trebuie înţeleasă din perspectiva vremurilor, mai precis, a Bisericii primare, cînd le era îngăduit preoţilor să facă acest lucru din cauza numărului mic de episcopi". Deşi „deplinătatea tainei religiei creştine" era prezentă în confirmare, identificarea harului special pe care îl conferea a venit abia după Evul Mediu sau chiar mai tîrziu. Extrema oncţiune a suferit şi ea de o lipsă de claritate în teologia medievală. Era „o Taină mare", însă problema instituirii ei părea să fie mai interesantă decît problema harului special pe care îl conferea. De pildă, Bruno de Segni, unanim recunoscut drept unul dintre exegeţii de marcă din rîndul teologilor medievali, „nu face nici măcar o aluzie la cununie ori la extrema oncţiune ca Sfinte Taine". Iar atunci cînd teologii discutau despre extrema oncţiune ei erau forţaţi să identifice modalităţi prin care această Taină conţine „materie sacramentală" diferită de cea a celorlalte Taine.

Herm. Mag. *Epit.* 28 (*PL* 178:1740)

Alex. III. *Sent. Rol.* (Gietl 214)

Brun. S. *Sacr. eccl.* (*PL* 165:1102); Hrot. *Pel.* 243-246 (Homeyer 140)

Goff. Vind. *Opusc.* 9 (*PL* 157:226)

Grégoire (1965) 309

Herm. Mag. *Epit.* 30 (*PL* 178:1744)

Cele două Taine care „nu erau comune tuturor" credincioşilor erau cununia şi preoţia: preoţii nu primeau cununia (cu toate că bărbaţii văduvi puteau fi hirotoniţi), iar mirenii nu primeau preoţia. Era caracteristic ambelor Taine faptul că legea canonică domina în dezbaterile pe marginea lor chiar şi în rîndul teologilor. Astfel, frecventa observaţie potrivit căreia „în vreme ce instituirea celorlalte Taine a avut loc prin fiinţe umane pe acest pămînt al păcatului şi al suferinţei şi din pricina mulţimii păcatelor, această Taină [cununia] a fost instituită de adevăratul Dumnezeu cel viu în locul plin de bucurii al Paradisului la începuturile timpului" putea sluji drept preambul la o listă amănunţită de impedimente în calea căsătoriei,

Sent. div. 5. pr. 2 (Geyer 108)

Ans. L. *Sent. Ans.* 10 (Bliemetzrieder 129); Alex. III. *Sum. Rol.* (Thaner 113)

Alex. III *Sent. Rol.* (Gietl 271)

Rad. Ard. *Hom. ep. ev.* 1.21. (*PL.* 155:1742)

Alex. III. *Sent.* Rol. (Gietl 271-313)

precum consangvinitatea, afinitatea şi multe altele, în care definiţia sacramentală a cununiei nu juca nici un rol.

Herm. Mag. *Epit.* 31 (*PL* 178:1745)
Isid. Sev. *Sent.* 2.40.2 (*SPE* 2:382)

Problema era că, „deşi este neîndoielnic o Taină, cununia nu conferă nici un dar special [al harului], aşa cum fac celelalte Taine, ci este un leac împotriva răului". O altă ambiguitate era aceea că, potrivit unei formulări ce îi aparţinea lui Isidor, cununia era bună, dar fecioria era încă şi mai bună, şi cu toate acestea fecioria nu era o

Goff. Vind. *Serm.* II (*PL* 157:280)

Taină, în timp ce cununia era. De fapt, cununia era singura Taină, numită ca atare în Noul Testament; „Taina aceasta mare este" (*sacramentum hoc magnum est*), spu-

Ef. 5,32 (Vulg.)
Herm. Mag. *Epit.* 31 (*PL* 178:1747)

nea apostolul Pavel, adăugînd: „iar eu zic în Hristos şi în Biserică". Pe baza acestui pasaj, cununia era „Taina lui Hristos şi a Bisericii", iar relaţia dintre soţi era un semn al relaţiei Bisericii cu Hristos ca mireasă a Lui. În ciuda acestei legături cu Biserica, cununia era totuşi singura Taină care se săvîrşea „fără nici o celebrare... şi fără insti-

Wm. Mon. *Henr. Mon.* 7 (Manselli 55)

tuirea Bisericii", doar pe baza „consimţămîntului anumitor persoane".

Cealaltă Taină care „nu era comună tuturor" era preo-

Sent. div. 5. pr. 2 (Geyer 108)

ţia. La fel ca şi cununia, ea aparţinea categoriei acelor Taine „în care constă în principal şi este primită mîntuirea"; totuşi, spre deosebire de cununie, a fost „instituită pentru unicul scop de a pregăti şi a sfinţi întrucîtva lucru-

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.9.7 (*PL* 176:327)

rile care sînt necesare pentru sfinţirea şi instituirea celorlalte Taine". De aceea, Taina preoţiei era esenţială pentru celelalte Taine, care de regulă depindeau de ea pentru corecta lor administrare. Valabilitatea sau nevalabilitatea hirotonirii avea prin urmare implicaţii asupra harului fiecărei Taine. Cînd reforma Bisericii din veacurile al XI-lea şi al XII-lea, îndreptată împotriva dublului abuz al simoniei şi al învestiturilor laice, a redeschis problema vala-

Hon. Aug. *Eluc.* 1.30 (*PL* 172:1131)

bilităţii hirotonirilor obţinute prin mijloace ilegale, aceste implicaţii au devenit inevitabile. Ca şi în cazul cununiei, aceasta era o problemă din dreptul canonic care s-a răsfrînt asupra teologiei. Accentul pus de Augustin pe obiectivitatea botezului i-a servit lui Petru Damian drept punct de pornire pentru generalizarea potrivit căreia „puterea divină

Petr. Dam. *Opusc.* 30.2 (*PL* 145:526)

îşi săvîrşeşte cu adevărat Taina" indiferent de meritele preotului. Radbertus transferase acest principiu dinspre botez către Euharistie; iar acum, în sprijinul obiectivităţii prezenţei reale, Damian îl transfera „unei a treia Taine, şi

Seekel (1933) 69

anume, preoţiei". Evoluţia gîndirii lui Alger de Liège, probabil sub influenţa lui Damian, este ilustrativă pentru problema doctrinară. El credea că „pentru săvîrşirea

Tainelor lui Hristos" trebuie urmată instituirea lui Hristos, pentru a garanta că „ceea ce împlinim este adevărat prin puterea Lui și legitim prin autoritatea Lui". Inițial, aceasta l-a determinat să susțină că Tainele administrate de un preot a cărui hironirire nu era valabilă nu erau „în ceea ce privește efectele lor, nici adevărate, nici sfinte", dar în cele din urmă a ajuns la concluzia că Liturghia era jertfa Bisericii chiar și atunci cînd era oficiată de un astfel de preot.

Lista definitivă a celor șapte Taine era unică, dar în același timp atotcuprinzătoare, eliminînd pînă la urmă anumite lucrări sfinte care fuseseră considerate Taine într-un moment sau altul sau care făcuseră parte cît de cît din sistemul sacramental. Voturile monahale, de pildă, fuseseră multă vreme interpretate ca un „al doilea botez", fiind uneori incluse în lista Sfintelor Taine. „Sfințirea unei biserici în care se săvîrșesc toate celelalte Taine" putea să-și asume demnitatea unei Taine. Semnul crucii care însoțește actele sacramentale părea și el să merite titlul de Taină. Deși cununia era una dintre cele șapte Taine care dobîndise recunoaștere oficială, unii teologi defineau fidelitatea reciprocă a soților drept „Taina care este potrivită căsătoriei". În mod similar, în timp ce botezul era considerat de toată lumea drept o Taină, putea de asemenea să fie o Taină și credința care îl însoțea. Împreună cu semnul crucii, binecuvîntarea lumînărilor de Paște aparținea „acelor Taine ale Bisericii prin care mîntuirea, chiar dacă nu constă propriu-zis în ele, este totuși sporită atîta vreme cît se manifestă evlavia"; și exemplele ar putea continua. Uneori apărea chiar și „Taina ungerii unui rege". Pe de altă parte, învestirea unui episcop, de care depindea hirotonirea unui preot la fel de mult pe cît depindeau de hirotonire celelalte Taine la rîndul lor, era uneori numită Taină, fără a dobîndi însă statut sacramental. De-abia după această perioadă s-a dezvoltat conceptul de „(lucrări) sfinte" [ierurgii] suficient de mult ca să includă unele dintre aceste acte.

Principiul potrivit căruia fiecare Taină în parte conține și transmite un har special, combinat cu o definire mai detaliată și mai precisă a ceea ce trebuie să fie și trebuie să facă o Taină, a ajutat la stabilirea listei normative a celor șapte Taine. Încă și mai important, a contribuit la strîngerea laolaltă a Sfintelor Taine – și la integrarea lor ca sistem în comuniunea sfinților din sînul Bisericii – în așa fel încît să fie adusă întreaga existență umană, cu

Alg. *Sacr.* 3.14 (*PL* 180:854)

Alg. *Mis. et just.* 3.2 (*PL* 180:932)

Alg. *Sacr.* 3.9 (*PL* 180:842)

Petr. Dam. *Perf. mon.* 6 (Brezzi 232); Petr. Dam. *Opusc.* 16.8 (*PL* 145:376) Ps. Petr. Dam. *Serm.* 69 (*PL* 144:901)

Brun. S. *Sacr. eccl.* (*PL* 165:1090); Hug. S. Vict. *Sacr.* 2.5.1 (*PL* 176:439)

Ans. L. *Sent. Ans.* 4 (Bliemetzrieder 110)

Rath. *Prael.* 2.3.7 (*PL* 136:195) Herb. Los. *Serm.* 8 (Goulburn-Symonds 210)

Hug. S. Vict. *Sacr.* 2.9.1 (*PL* 176:471)

Ps. Petr. Dam. *Serm.* 69 (*PL* 144:899-900)

Goff. Vind. *Lib.* 7 (*MGH Lib. lit.* 2:695)

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.9.2 (*PL* 176:317)

adevărat din leagăn pînă la mormînt, sub aripa harului divin. Teologia sacramentală şi corolarele ei au reuşit astfel să ilustreze cu prisosinţă aplicarea vechiului principiu potrivit căruia „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinţei".

Vezi vol. I, p. 349

5. Unica și adevărata credință

Aplicarea în cazul doctrinei sfinților și a doctrinei Sfintelor Taine a principiului potrivit căruia „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței" a confirmat autoritatea doctrinară a „regulii rugăciunii", dar pe parcurs a atras atenția și asupra necesității de a se continua și a se aprofunda cercetarea în ceea ce privește „regula credinței". Epoca de care ne ocupăm în acest volum nu a cunoscut nici o infirmare fundamentală a afirmației că exista o unică și adevărată credință, credința propovăduită într-un neschimbat și neschimbător consens al veacurilor catolice. Cu toate acestea, disputele și evoluțiile din secolele al XI-lea și al XII-lea, cu precădere controversa euharistică și repercusiunile ei, au făcut imposibilă identificarea sau afirmarea unicei și adevăratei credințe într-o manieră la fel de simplistă precum cea abordată de apărătorii ei înainte ca ambiguitatea și complexitatea unei astfel de afirmații să iasă la lumina zilei.

În parte, această complexitate se datora înțelegerii naturii credinței. Potrivit lui Hugo de Saint-Victor, „lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu pot fi doar crezute, dar nu pot fi nicidecum pătrunse". Ele transcend orice analogie și asemănare, a trupului ori a sufletului, și de aceea „însăși substanța lor este credința cu care sînt crezute". Credința era „înțelegerea sigură a adevărului neschimbător, confirmat de cea mai sigură autoritate", o înțelegere care „depășește orice experiență a simțurilor și transcende orice ipoteză a rațiunii umane" și care merita să fie numită „cunoaștere" în sensul deplin al cuvîntului, de vreme ce era o încredere absolută în Dumnezeul care întruchipa însuși adevărul. Era o „certitudine a minții privind lucruri care nu sînt prezente, mai presus de judecată, dar mai prejos de cunoaștere". Cu toate că puneau accente diferite, aceste definiții aveau în comun faptul că înțelegeau credința adevărată și catolică drept „una singură", spre deosebire de „credulitatea deșartă" a falșilor credincioși, care

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.10.2 (*PL* 176:328-329)

Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204:583)

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.10.2 (*PL* 176:330); Alex. Hal. *Sent.* 1.3.13 (*BFS* 12:44)

Petr. Lomb. *Serm.* 26 (*PL* 171:436-437)

Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149 : 1485)
Bern. Reich. *Dial.* I (*PL* 142 : 1089); Brun. S. *Az.* (*PL* 165 : 1985)
Brun. S. *Apoc.* 5.16 (*PL* 165 : 693)

era inconstantă şi variată. Deşi exista „o diversitate de obiceiuri", aceasta nu afecta „credinţa unică a sfintei noastre maici catolice, Biserica". Deasupra „înţelepciunii fără rost a ereticilor şi a filozofilor" se afla „adevărata credinţă catolică", care era diferită de cunoaşterea senzorială sau de cea raţională. Ceea ce o deosebea era faptul că îşi avea originea în harul divin şi se întemeia pe autoritatea supranaturală a revelaţiei divine. În secolele al XII-lea şi al XIII-lea s-a impus necesitatea ca implicaţiile acestor afirmaţii să fie prezentate în relaţie cu tradiţia, în opoziţie faţă de schismă şi erezie, în replică faţă de alte religii şi în comparaţie cu argumentele raţiunii.

Problema consensului patristic

Alan. Ins. *Haer.* 1.59 (*PL* 210 : 363)
Sent. Flor. 73 (Ostlender 32)
Bald. *Sacr. alt.* 2.1.3 (*SC* 93 : 208)

Pe parcursul conflictului pe tema naturii trupului euharistic, problema centrală care s-a pus adesea a fost cea a autorităţii, mai ales fiindcă tradiţia, inclusiv crezurile ecumenice, nu abordase acest subiect. Cînd s-a descoperit că în rîndul „autorităţilor sînt unele [voci] care par să spună limpede că acesta este adevăratul trup", în timp ce altele păreau să spună exact contrariul, acest fapt a reprezentat o potenţială ameninţare la adresa înfăţişării „credinţei noastre" ca fiind „temeinic zidită pe stînca neclintită a autorităţii divine" şi nu pe „judecăţile nesigure ale omului". Berengarius a pus problema autorităţii în centrul preocupărilor sale. Cînd adversarii lui susţineau că se bucură de sprijinul majorităţii Bisericii în ceea ce priveşte concepţia lor despre prezenţă, el le-a argumentat că majoritatea nu are întotdeauna dreptate, invocînd drept dovadă pilda celor şapte mii de bărbaţi care, în vremea proorocului Ilie, nu i s-au închinat lui Baal. Era mai bine să stea alături de cei puţini în apărarea adevărului decît să greşească împreună cu cei mulţi. Berengarius nu a acceptat nici acuzaţia care i s-a adus, aceea de a fi fost condamnat de un conciliu al Bisericii; căci mai fuseseră şi înainte, în istoria Bisericii, concilii care greşiseră, iar adevăratul conciliu bisericesc era cel care mărturisea adevărul, adică cel care propovăduia asemenea lui. În concluzie, le spunea el adversarilor săi, „aşa cum voi nu deţineţi adevărul, tot astfel nu aveţi nici o autoritate". Şi aceştia îi acuzau la rîndul lor atît pe Berengarius, cît şi pe susţinătorii lui de faptul că afirmau: „Doar în noi şi cu cei care ne urmează a rămas Sfînta Biserică pe pămînt".

3Rg. 19,18
Brngr. Tr. *Coen.* 12 (Beekenkamp 19)
Brngr. Tr. *Coen.* 27 (Beekenkamp 56)
Brngr. Tr. *Coen.* 9 (Beekenkamp 13)
Brngr. Tr. *Coen.* 8 (Beekenkamp 10)
Brngr. Tr. *Coen.* 15 (Beekenkamp 25-26)
Brngr. Tr. *Coen.* 38 (Beekenkamp 110)
Lanf. *Corp.* 23 (*PL* 150 : 442)

Pentru a fi în acord cu Biserica, oricare ar fi definiţia Bisericii, era imperios necesar să se precizeze ceea ce se propovăduise „pretutindeni de-a lungul atîtor veacuri", căci aceasta era o normă a adevărului catolic. Cînd s-a pus problema doctrinei euharistice, „este de preferat acea interpretare a acestor cuvinte ale lui Hristos... care este recunoscută a fi interpretarea Bisericii, se bucură de sprijinul autorităţii Părinţilor ortodocşi şi care are recomandarea credinţei Bisericii catolice şi apostolice". Ceea ce credea Biserica catolică era ceea ce dorise Hristos ca ea să creadă şi ceea ce îi insuflase Duhul Sfînt să creadă, iar aceasta era adevărata credinţă pe care o transmisese mai departe prin tradiţie generaţiilor următoare. „Credinţa universală a Bisericii" nu era recentă, nu aparţinea „unui om sau altuia, ci întregii lumi". Evocînd formularea lui Augustin potrivit căreia „judecata întregii lumi este demnă de încredere", criticii lui Berengarius îl condamnau pentru faptul că se ridicase „împotriva întregii lumi", însă el refuza să pună pe acelaşi plan „mărturisirea Bisericii din întreaga lume" cu „nebunia nesăbuiţilor din sînul Bisericii" care propovăduiau altceva decît el. Într-adevăr, dacă învăţăturile lui ar fi etichetate drept eretice, atunci „fără erezia lui nimeni nu a fost şi nu va fi vreodată catolic". Adversarii lui nu aveau nici un drept să-şi revendice „vechea credinţă a Bisericii" ca fiind autoritatea lor.

Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1480)
Vezi vol. I, p. 342
Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:144)
Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1489)
Vezi vol. I, p. 344
Aug. *Parm.* 3.4.24 (*CSEL* 51:131)
Lanf. *Corp.* 1 (*PL* 150:407)
Brngr. Tr. *Coen.* 27 (Beekenkamp 57)
Brngr. Tr. *Coen.* 6 (Beekenkamp 7)
Brngr. Tr. *Coen.* 25 (Beekenkamp 54)

Însă „dacă ceea ce credeţi şi mărturisiţi despre trupul lui Hristos este adevărat", spuneau ei în replică, „atunci ceea ce crede şi mărturiseşte Biserica de pe întreg pămîntul este neadevărat", şi îl provocau pe Berengarius să întrebe pe oricine din lumea latină sau chiar dintre greci ori dintre armeni despre doctrina prezenţei reale. Răsăritul şi Apusul, „toţi marii învăţaţi ai Bisericii, atît greci, cît şi latini, propovăduiesc" această doctrină. Cu toţii, ca parte a Bisericii catolice, propovăduiau acelaşi lucru şi „nu este nici o schismă" între ei. Căci dacă această doctrină nu era ecumenică şi dacă „credinţa Bisericii universale era neadevărată, atunci ori nu a existat niciodată o Biserică catolică, ori aceasta a pierit"; nici una dintre aceste concluzii nu era posibilă. Era „de datoria unui fiu al Bisericii să nu se abată de la învăţătura Bisericii". Doctrina prezenţei reale era aşa de adînc înrădăcinată în credinţa Bisericii universale încît atît ereticul Nestorie, cît şi Conciliul ecumenic de la Efes care l-a condamnat în 431 o acceptaseră, chiar dacă trăseseră concluzii diferite cu privire la persoana lui Hristos. Cu un secol mai înainte, Ilarie de Poitiers – pe

Lanf. *Corp.* 22 (*PL* 150:440-441)
Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1474)
Her. *Corp.* 1 (*PL* 139:180)
Lanf. *Corp.* 22 (*PL* 150:441)
Lanf. *Corp.* 8 (*PL* 150:419)
Vezi vol. I, pp. 249-251
Lanf. *Corp.* 17 (*PL* 150:427-428)

care, potrivit acuzaţiilor, Berengarius îl combătea şi din alte motive – recunoscuse o doctrină ortodoxă legată de Euharistie chiar în rîndul celor care tăgăduiau că Fiul este *homoousios* cu Tatăl, dovedind „ceea ce era îndoielnic (*homoousion*) pornind de la ceea ce era mai presus de îndoială [prezenţa reală], chiar şi pentru eretici". Nu doar teologii şi ereticii răsăriteni, ci pînă şi Satan însuşi era martor al doctrinei prezenţei reale, şi „fie că vrea sau nu, acceptă realitatea trupului şi sîngelui Domnului".

Lanf. *Ep.* 50 (*PL* 150:543) Il. *Trin.* 8.13-14 (*PL* 10:245-247) Her. *Corp.* 7 (*PL* 139:184); Dur. Tr. *Corp.* 3.3 (*PL* 149:1382)

Petr. Dam. *Opusc.* 47 (*PL* 145:712); Petr. Dam. *Opusc.* 50 (*PL* 145:735); Petr. Dam. *Ep.* 2.11 (*PL* 144:277-278)

Din cadrul tradiţiei Bisericii universale, Augustin era „patronul" invocat de criticii doctrinei prezenţei reale care se cristaliza în acea epocă. Ei susţineau că atunci cînd Sinodul de la Vercelli din 1050 condamnase ceea ce s-a considerat a fi o doctrină eretică despre Euharistie, acea doctrină era de fapt „învăţătura Sfîntului Augustin". Pentru a dovedi acest lucru, ei au compilat o serie de citate din scrierile lui Augustin care păreau să respingă noţiunea de prezenţă fizică a trupului istoric al lui Hristos în pîinea şi vinul Sfintei Taine. Înşişi campionii prezenţei reale au recunoscut că „la originea întregului scandal se pare că s-a aflat în cea mai mare parte Sfîntul Augustin", ale cărui comentarii cu privire la Euharistie erau atît de „subtile" încît „anumiţi indivizi perfizi au căzut în capcana erorii din cauza exprimării acestui mare învăţat şi au încercat cu încăpăţînare să-i tragă şi pe alţii după ei". Ei susţineau totuşi că este „cu desăvîrşire greşit" ca Augustin să fie identificat cu doctrinele lui Berengarius. Singurul mod de a ajunge la o asemenea identificare era „să se lanseze unele speculaţii jalnice care să fie argumentate apoi prin afirmaţii ale Sfîntului Augustin". Dar dacă oamenii ar încerca să-l înţeleagă în loc să-l învinuiască de lucruri pe care nu le-a susţinut niciodată, ar descoperi că în scrierile lui nu este „nimic stînjenitor, nimic ambiguu".

Hug. Met. *Ep.* 4 (*PL* 188:1275)

Vezi *supra*, p. 211

Brngr. Tr. *Ep.* 7 (Sudendorf 211-212)

Brngr. Tr. *Coen.* 44 (Beekenkamp 149-53)

Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1469)

Dur. Tr. *Corp.* 7.26 (*PL* 149:1417)

Rup. *Ev. In.* ep. ded. (*PL* 169:202)

Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1430)

Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1470)

Existau totuşi destule pasaje în opera lui Augustin care păreau oarecum ambigue şi, ca atare, întrucîtva stînjenitoare. Cînd Berengarius a citat pasaje care descriau Euharistia ca „simbol" şi „semn", replica a fost că „Augustin... nu a numit niciodată darurile de pe altarul Domnului semn sau simbol, dar a spus totuşi că celebrarea trupului Domnului este un «semn»". Alte pasaje erau mai problematice, ca de pildă afirmaţia frecvent invocată, „De ce vă pregătiţi gura şi stomacul? Credeţi şi veţi fi mîncat deja". Această afirmaţie putea fi respinsă pe motiv că Augustin vorbea „despre un fel de a mînca, potrivit căruia Hristos este mîncat de credincios prin credinţă". Însă nu era atît

Brngr. Tr. *Coen.* 9 (Beekenkamp 13)

Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1455)

Vezi vol. I, p. 314

Alg. *Sacr.* 1.8 (*PL* 180:762); Iv. *Pan.* 1.136 (*PL* 161:1075) Aug. *Ev. In.* 25.12 (*CCSL* 36:254)

Bald. *Sacr. alt.* 2.3.2 (*SC* 93:270-272)

de uşor să se respingă un alt pasaj bine cunoscut în care Augustin parafraza cuvintele lui Iisus: „Înţelegeţi în duh ceea ce am spus. Nu veţi mînca acest trup pe care îl vedeţi, nici nu veţi bea acel sînge care va fi vărsat de cei care mă vor răstigni", mai ales dacă aceste cuvinte erau considerate a fi cu adevărat ale lui Hristos însuşi. Berengarius şi-a văzut învăţăturile argumentate prin aceste cuvinte pe care şi-a întemeiat pledoaria. „Atunci dacă nu este acel trup şi acel sînge", susţinea el, „înseamnă că ceea ce este mîncat de pe altar este doar o umbră şi un simbol al trupului şi al sîngelui". În replică faţă de acest citat din Augustin, adversarii lui citau, asemenea lui Berengarius însuşi, alte cuvinte ale lui Augustin din acelaşi comentariu: „El a primit trup din trupul Fecioarei Maria... A venit aici în acest trup şi ne-a dat nouă să mîncăm acest trup spre mîntuirea noastră". Era o „defăimare" să se răstălmăcească vorbele lui Augustin, iar „acest stîlp al Bisericii, această temelie a adevărului" să fie transformat într-un eretic.

Aug. *Ps*. 98.9 (*CCSL* 39:1386)
Petr. Lomb. *Serm*. 23 (*PL* 171:803)
Brngr. Tr. *Coen*. 43 (Beekenkamp 146)

Lanf. *Corp*. 18 (*PL* 150:433)

Brngr. Tr. *fr.*, *apud* Guit. Av. *Corp*. 2 (*PL* 149:1462)

Alg. *Sacr*. 1.11 (*PL* 180:773-774); Guit. Av. *Corp*. 2 (*PL* 149:1462)
Brngr. Tr. *Coen*. 43 (Beekenkamp 146)
Aug. *Ps*. 98.9 (*CCSL* 39:1385)

Lanf. *Corp*. 18 (*PL* 150:433-434)

Cu toate acestea, singura cale prin care Augustin putea să rămînă un stîlp al Bisericii şi o temelie a adevărului în învăţăturile sale euharistice era cu sprijinul altor Părinţi catolici, mai precis cu ajutorul lui Ambrozie. După cum devenise limpede încă din veacul al IX-lea, Ambrozie era un susţinător mult mai explicit al prezenţei reale decît Augustin, iar definiţia pe care el a dat-o trupului euharistic ca fiind trupul născut din Fecioară a fost cea din care şi-au extras doctrina apărătorii prezenţei reale. Comentariul său asupra schimbării ce are loc în Euharistie le-a oferit documentaţia pentru teza pe care aveau să o susţină. Chiar şi atunci cînd era citat alături de Părinţi precum Ilarie şi Augustin, se spunea despre Ambrozie că „deţine principala autoritate în Biserica catolică, imediat după cea a apostolilor", el fiind o dovadă vie a caracterului ecumenic al doctrinei ortodoxe întrucît „nici un alt [teolog] latin nu a mers pe urmele grecilor" atît de mult precum el. Şi Berengarius a cerut ca ideile sale să fie puse „în lumina judecăţii... Sfîntului Ambrozie", prezentînd afirmaţia lui Ambrozie, potrivit căreia trupul lui Hristos nu mai putea fi rănit, drept argument al propriei sale teze potrivit căreia adevăratul trup nu putea fi frînt de mîinile preotului şi nici sfîşiat de dinţii celui care primea împărtăşania. El îl cita pe Ambrozie „cu deplină îndreptăţire şi fără a-i prejudicia" învăţătura. Însă era, după cum spuneau în replică adversarii lui, „o dovadă de aroganţă invocarea lui Ambrozie

Vezi *supra*, pp. 217-218

Lanf. *Corp*. 18 (*PL* 150:430-432)

Dur. Tr. *Corp*. 4.6 (*PL* 149:1384)

Her. *Corp*. 4 (*PL* 139:183)
Brngr. Tr. *Ep*. 12 (Sudendorf 220)

Ambr. *Spir*. 3.17.122 (*CSEL* 79:202)

Brngr. Tr. *Coen*. 27 (Beekenkamp 58)

Brngr. Tr. *Coen*. 29 (Beekenkamp 62)

drept justificare", căci o citire atentă a lucrării sale *„Despre Sfintele Taine* sau a tuturor celorlalte cărţi scrise de Ambrozie pe care le foloseşte acum Biserica" nu ar dezvălui nici un pasaj care să confirme ceea ce pretindea Berengarius că ar fi preluat de la el. Şi astfel, analizînd scrierile lui Ambrozie, ale lui Augustin sau Ieronim, era evident că „aceşti oameni mari nu sînt în dezacord, că toţi din Biserica catolică ar trebui să gîndească unul şi acelaşi lucru şi că nu există nici o schismă între ei".

Lanf. *Corp.* 9 (*PL* 150 : 419)

Her. *Corp.* I (*PL* 139 : 179-180); Anast. Clun. *Ep.* Ger. (*PL* 149: 435-436)

Probabil că toate părţile implicate în controversă vor fi fost de acord cu faptul că „toţi din Biserica catolică ar trebui să gîndească unul şi acelaşi lucru", însă nu era nicidecum la fel de clar că „aceşti oameni mari nu sînt în dezacord". Ipoteza că ar exista un astfel de consens patristic pe tema prezenţei euharistice era greu de susţinut, chiar şi pentru opozanţii lui Berengarius. Ei puteau „doar să prezinte mărturiile Sfinţilor Părinţi cu privire la trupul Domnului", însă aceasta nu rezolva problema. Căci tot ce puteau face uneori era să recunoască faptul că, de pildă, unele dintre afirmaţiile lui Augustin despre Euharistie, „deşi întrucîtva ambigue, nu vin în sprijinul lor (al lui Berengarius şi al adepţilor lui) mai mult decît în sprijinul nostru". Chiar şi în cazul lui Ambrozie, existau unele pasaje care se impuneau a fi interpretate într-un anumit sens, „pentru ca [el] să nu-şi contrazică propria autoritate şi pe cea a celorlalţi sfinţi". Totuşi, unele afirmaţii ale Părinţilor nu se pretau la armonizări de felul acesta; în astfel de situaţii autorul în cauză „ori nu trebuie acceptat, ori trebuie crezut în temeiul altor afirmaţii ale sale, şi nu al uneia singure". Uneori contradicţiile erau puse pe seama deosebirilor de limbaj şi mai ales pe seama contrastului dintre Sfinţii Părinţi, care păstraseră o tăcere respectuoasă în legătură cu tainele credinţei, şi generaţiile ulterioare, care s-au simţit obligate să creeze o nouă terminologie „pentru o mărturisire sinceră a credinţei". Cînd nu se aplica nici una dintre aceste modalităţi de explicare, atunci „este mai bine ca cititorul care se confruntă cu pasaje foarte dificile din textele Sfinţilor Părinţi... să spună că nu ştie decît... să definească lucrurile într-un fel care este contrar credinţei".

Brnld. *Brngr.* 11 (*PL* 148: 1458)

Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149 : 1463)

Alg. *Sacr.* 1.7 (*PL* 180 : 756)

Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149: 1464)

Goz. *Ep. Val.* 30 (*PL* 143 : 900)
Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93 : 148)

Lanf. *Ep.* 50 (*PL* 150 : 544)

La baza tuturor acestor încercări de a lămuri contradicţiile dintre Părinţii Bisericii se afla recunoaşterea faptului că scrierile Părinţilor făceau parte dintr-un sistem mai larg şi mai cuprinzător al autorităţii doctrinare. Un anumit pasaj dintr-un anumit autor patristic pe o temă precum

Vezi vol. I, p. 139

prezenţa euharistică avea nevoie de contextul „Scripturii înseşi... şi de mesajul evanghelic, şi de autoritatea Bisericii universale” pentru a fi interpretat într-o manieră
Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149:1463) ortodoxă. Nu este surprinzător faptul că disputa pe marginea prezenţei reale a readus în centrul atenţiei problema consensului patristic; şi nici nu era, pe de altă parte, „întîmplător faptul că atunci cînd controversa euha-
Smalley (1964) 92 ristică a fost reluată în secolul al XI-lea”, aspectele legate de exegeza biblică şi autoritatea Scripturii au redevenit
Guit. Av. *Corp.* 3 (*PL* 149:1480) importante. Şi aceasta nu doar fiindcă se considera că Berengarius şi susţinătorii lui „dispreţuiesc relatările Părinţilor şi contrazic Evanghelia”, ci şi fiindcă adversarii lui au făcut ca adevărul literal al cuvintelor „Acesta este trupul Meu” să depindă de veridicitatea întregului text evanghelic cu privire la instituirea Euharistiei, inclusiv a afirmaţiei că Hristos „a frînt” pîinea, aşa încît „cine nu recunoaşte că trupul lui Hristos «este frînt» face tot ce îi stă în putinţă să frîngă întreaga credinţă referitoare la
Abb. *Fract.* (*PL* 166:1344) această Taină”. Dacă pînă şi cele mai neînsemnate detalii
Brd. Clr. *Cant.* 72.3.6 (Leclercq-Rochais 2:229) din Scriptură erau pline de înţelesuri, atunci cu atît mai mult erau aspectele importante precum acesta.

Printre apărătorii doctrinei prezenţei reale din veacul al XII-lea se remarca Baldwin de Canterbury care recunoştea că doctrina despre unica inspiraţie şi autoritatea supremă a Scripturii era crucială pentru doctrina orto-
Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:116) doxă cu privire la Euharistie. Deşi accepta faptul că, în ceea ce priveşte aspectele doctrinare şi chiar şi cele liturgice, „autoritatea [Părinţilor Bisericii] ar trebui să ne fie de ajuns” şi cu toate că vorbea ca şi cînd „cuvintele Legii şi ale profeţilor, ale apostolilor şi ale evangheliştilor, ale Părinţilor ortodocşi şi ale celor care erau credincioşi în
Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204:620) mărturisirea de credinţă” se aflau toate pe acelaşi plan, Părinţii Bisericii şi Biserica însăşi aveau o asemenea autoritate numai fiindcă Biserica „acceptase cuvîntul credinţei, care este cuvîntul lui Dumnezeu, prin apostoli” şi prin
Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93:144-146) Scriptura apostolică a Noului Testament. Spre exemplu, viaţa monahală avea statutul pe care îl avea în sînul Bisericii întrucît fusese întemeiată „chiar de apostoli”,
Bald. *Tract.* 15 (*PL* 204:545) fără de care nu ar fi avut nici o autoritate. Era „foarte dăunător să se îngăduie vreo judecată greşită despre Dumnezeu”, care dădea „singur mărturie despre Sine însuşi” în Scriptură, care „este insuflată de către Dumne-
Bald. *Tract.* 9 (*PL* 204:487) zeire [şi în care] ne este scrisă forma credinţei”. Întrucît Dumnezeu considerase „potrivit să reveleze adevărul despre El în Sfintele Scripturi, o credinţă care crede ce se

Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204 : 575)

cuvine despre Dumnezeu ar trebui să fie o credinţă în cuvintele lui Dumnezeu". De unde reieşea că „temelia credinţei noastre se poate reduce la autoritatea Sfintei Scripturi: dacă acest lucru este adevărat, martorii credinţei sînt adevăraţi, mărturiile credinţei sînt adevărate şi prin urmare însăşi credinţa este adevărată".

Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204 :621) Rich. S. Vict. *Tabern.* 3 (*PL* 196 : 241)

Asemenea contemporanilor săi, Baldwin era preocupat de discrepanţele dintre diferite relatări biblice, de pildă din punct de vedere cronologic, însă credinţa nu depindea de felul cum erau rezolvate aceste discrepanţe, „atîta vreme cît credem fără nici o urmă de îndoială ce ne spun faptele şi cuvintele din textul evanghelic". Căci nu putea să existe vreo contradicţie între Evanghelii şi scrierile proorocilor Vechiului Testament, din moment ce amîndouă fuseseră inspirate de acelaşi Duh Sfînt. Prin urmare, cînd teologii considerau că o corectă înţelegere a Scripturii depinde de o acceptare prealabilă a credinţei în Hristos sau cînd susţineau că neamurile păgîne „recunosc autoritatea Scripturilor [Vechiului Testament] fiindcă au ajuns mai întîi să creadă în Hristos", aceasta nu presupunea sub nici un chip o diminuare a autorităţii Scripturii. De fapt, într-un comentariu pe marginea relatării biblice despre Schimbarea la Faţă, cînd Moise şi Ilie au apărut de o parte şi de alta a lui Iisus, Richard de Saint-Victor făcea distincţia dintre acele învăţături ale lui Hristos „pe care le pot confirma în temeiul propriei mele experienţe" şi acelea care aveau legătură cu adevărul sublim şi transcendent; cînd învăţăturile lui Hristos vorbeau despre acestea din urmă, „nu îl voi accepta pe Hristos fără un martor, şi nici o revelaţie, indiferent de veridicitatea ei, nu poate fi valabilă fără atestarea lui Moise şi a lui Ilie, adică fără autoritatea Scripturilor". În consecinţă, „autoritatea credinţei" era stabilită prin mărturia pe care a dat-o Tatăl despre Hristos revelîndu-l pe „Fiul în Scripturi" şi pe „Fiul în noi".

Bald. *Sacr. alt.* 2.1.2 (*SC* 93 : 174)

Rich. S. Vict. *Em.* 1.7 (*PL* 196 :613)

Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204 :628)

Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189 : 592)

Mat. 17,1-8

Rich. S. Vict. *Ben. min.* 81 (*PL* 196 : 57)

1In. 5,7 Bald. *Comm. fid.* (*PL* 204: 614)

Deşi încă se mai putea face legătura între Scriptură şi Părinţi ca două părţi ale unui sistem unificat al autorităţii, exista totuşi o diferenţă calitativă, nu doar una cantitativă, între autoritatea celor două. O contradicţie între Părinţi era uimitoare, însă o contradicţie în cadrul Scripturii era de neconceput. În plus, ceea ce făcea ca un Părinte al Bisericii precum Augustin să fie mare era faptul că era „umplut de Duhul proorocilor şi apostolilor"; căci Părinţii se consideraseră şi doriseră ca şi alţii să-i considere tîlcuitori ai Scripturii. În această calitate, ei abordaseră „cu toată osteneala nenumărate mari şi profunde probleme,

Her. *Ep. Hug.* (*PL* 139: 1129)

Rich. S. Vict. *Serm. cent.* 99 (*PL* 177 : 1205)

explicînd multe lucruri în cheie istorică, alegorică sau tropologică în chip minunat". De aceea, nu trebuia să pară „surprinzător dacă au lăsat la o parte un comentariu mai puţin potrivit al vreunui pasaj" şi dacă, drept urmare, „noi putem, într-un pasaj sau altul, să adăugăm ceva care să contribuie la o mai bună sau mai adîncă înţelegere". Era nevoie de această lămurire „pentru cei care nu vor să recunoască nimic altceva decît ceea ce au primit de la primii Părinţi". Important era ca lucrurile spuse „după Părinţi" să nu fie „contrare Părinţilor", chiar dacă era posibil ca aceştia să nu fi spus acele lucruri. O astfel de adăugire nu era o dovadă de îndrăzneală sau de „temeritate", ci un act de credinţă faţă de moştenirea Părinţilor. Era mai bine, în cercetarea Scripturii, să se pună accentul pe „propria experienţă" şi nu doar pe opiniile altora.

Rich. S. Vict. *Tabern.* 1. pr. (*PL* 196:211-212)

Brd. Clr. *Laud. Virg.* 4.11 (Leclercq-Rochais 4:58)

Rich. S. Vict. *Ben. maj.* 1.1 (*PL* 196:63); Guib. Nog. *Ord. serm.* (*PL* 156:29)

Rich. S. Vict. *Except.* 2.pr. (*TPMA* 5:213)

Pentru a ilustra distincţia calitativă dintre autoritatea Scripturii şi autoritatea Părinţilor, Petru Abelard a compilat o crestomaţie de pasaje, al cărei titlu, *Da şi nu (Sic et non)*, sugera faptul că tema culegerii o constituiau inconsecvenţele şi chiar contradicţiile din tradiţia patristică, alături de metodele de abordare a acestora. Astfel de compilaţii aveau de obicei rostul de a dovedi consensul patristic pe teme legate de practica şi doctrina creştină. Pe lîngă sugestiile metodologice oferite pentru descoperirea unui astfel de consens în spatele contradicţiilor, lucrarea lui Abelard îşi propunea să „prezinte anumite pasaje din Scripturi, [care] să trezească interesul cititorului şi să-l stîrnească spre aflarea adevărului, cu atît mai mult atunci cînd se pune mai mare accent pe autoritatea Scripturii". Textele canonice ale Vechiului şi Noului Testament reprezentau norma adevăratei doctrine, iar abaterea de la ele era considerată eretică. Însă nu acelaşi lucru se putea spune şi despre Părinţii Bisericii, care, în calitate de „comentatori" ai Scripturii, nu meritau „credinţa neîndoielnică" ce se cuvenea autorilor din canonul biblic. Augustin îşi avertizase cititorii: „Să nu fiţi gata să vă înclinaţi în faţa scrierilor mele ca în faţa Scripturilor canonice". Aceste citate şi altele din opera lui Augustin i-au oferit lui Abelard dovada că cea mai mare loialitate faţă de Părinţi consta în subordonarea lor faţă de autoritatea Bibliei, aşa cum ceruseră ei înşişi.

Vezi vol. II, p. 104

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 104)

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 101)

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 103)

Aug. *Trin.* 3. pr. 2 (*CCSL* 50:128)

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 100-101)

Deşi mai erau şi alţi teologi care subliniau faptul că nu exista obligaţia de a arăta nici unui Părinte al Bisericii, indiferent de cît de erudit ori catolic ar fi fost el, aceeaşi consideraţie care se cuvenea Scripturii canonice, este clar

Petr. Ven. *Ep.* 94 (Constable 245)
Grabmann (1957) 2: 210

că „prin această diferenţiere între Scriptură şi Părinţi, Abelard se distinge faţă de teologii contemporani cu el". Totuşi, tendinţa fundamentală a cărţii lui era împărtăşită de aceştia, ca şi de acei contemporani a căror preocupare principală nu era teologia, ci dreptul canonic. Şi pentru specialiştii în drept canonic, „convingerea lor fermă că autorii canoanelor au fost insuflaţi de Duhul Sfînt a contribuit la acutizarea dificultăţilor inerente de studiere şi interpretare a elementelor atît de disparate din monumentele tradiţiei canonice". Era „o mare insultă la adresa Duhului Sfînt" dacă nu se încerca realizarea unui consens în rîndul afirmaţiilor pe care le insuflase. În strădaniile lor de armonizare a acestor elemente ale tradiţiei patristice, specialiştii în doctrină şi specialiştii în drept utilizau aceleaşi metode, dar erau în acelaşi timp conştienţi de faptul că exista o deosebire fundamentală între cele două domenii; căci „Părinţii catolici au stabilit de la bun început hotarele adevăratei credinţe şi ale dreptei doctrine, care nu pot fi trecute sub nici un chip", în timp ce în domenii precum postul ori practica liturgică autoritatea regulilor stabilite de Părinţi şi de concilii nu avea aceeaşi greutate. Se putea vorbi de „o schimbare a legii impusă de necesitate", dar nu despre o schimbare a doctrinei. Totuşi, în ciuda acestei diferenţe, juriştii şi teologii se confruntau cu multe probleme comune legate de tradiţia Bisericii şi formulau multe soluţii comune. Căci, „tocmai prin această sublimă ignorare a istoriei (sau, am putea spune, prin primatul raţiunii asupra istoriei), juriştii medievali [la fel ca şi teologii medievali] au fost în stare să alcătuiască un sistem din datele contradictorii pe care le-au descoperit în experienţa realităţii".

Ryan (1956) 138
Bernl. Const. *Lib.* 10 (*MGH Lib. lit.* 2: 139)
Bern. Reich. *Miss. off.* 7 (*PL* 142: 1073)
Iv. *Prol.* (*PL* 161: 57)
Kuttner (1960) 35

Prima regulă a lui Abelard pentru abordarea contradicţiilor era să decidă dacă a existat „o greşită identificare a titlului sau o denaturare a [textului] scrierii înseşi". În timpul unora dintre controversele teologiei medievale, problema autenticităţii fusese un factor important, iar părţile aflate în dispută se acuzaseră reciproc de falsificarea textului Părinţilor. Nici una dintre părţi nu avea dreptate absolută, însă fuseseră cazuri – spre exemplu în conflictul pe tema predestinării – în care Pseudo-Augustin reuşise să triumfe asupra adevăratului Augustin. Fiind conştienţi de această problemă, comentatorii lui Augustin susţineau că „atunci cînd Augustin se contrazice pe sine însuşi", o explicaţie posibilă era aceea că „manuscrisele lui ar fi putut fi deformate de un falsificator". Mai mult,

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 91)
Vezi *supra*, pp. 92-94
Vezi *supra*, p. 115
Guit. Av. *Corp.* 2 (*PL* 149: 1464)

lucrări întregi sau anumite legi puteau purta semnătura unui Părinte al Bisericii fără să fi avut vreo legătură cu acesta; căci „multe lucruri au fost greşit puse pe seama învăţăturilor Sfinţilor Părinţi", atît în ceea ce priveşte dreptul, cît şi doctrina. Aceasta se întîmplase, sublinia Abelard, chiar şi cu textul Scripturii, şi era de înţeles faptul că scrierile Părinţilor nu fuseseră nici ele scutite de falsificări. Constatarea şi îndreptarea acestor erori puteau contribui la despărţirea grîului învăţăturii patristice de neghina adăugirilor ulterioare.

Bernl. Const. *Lib.* 15 (*MGH Lib. lit.* 2: 157)

Dacă autorul şi textul unui document nu puteau fi puşi la îndoială, următorul pas era „să se cerceteze cu atenţie... dacă în alte părţi... [astfel de afirmaţii] erau retractate de către ei şi corectate, odată ce au recunoscut adevărul". În ceea ce priveşte dreptul canonic, „o comparaţie între diferitele coduri de legi ne este de mare folos, întrucît un [cod] îl clarifică adesea pe un altul", lămurindu-l sau chiar corectîndu-l şi retractîndu-l. Cel mai cunoscut exemplu de acest fel era desigur întruchipat de însuşi Augustin, în ale cărui *Revizuiri*, scrise către sfîrşitul vieţii, îşi trecuse în revistă cărţile una cîte una şi făcuse precizări şi corecturi detaliate. Pe parcursul „revizuirii şi corectării" unora dintre afirmaţiile lui din tinereţe, Augustin recunoscuse de asemenea faptul „că multe dintre acestea le făcuse mai curînd pe baza opiniilor altora decît din proprie convingere". De aceea, era necesar ca în operele lui sau în cele ale oricărui alt Părinte cititorul să fie conştient de pasajele unde autorul cita ori parafraza spusele altcuiva, adesea cu scopul de a lua în considerare alternative mai curînd decît pentru a-şi prezenta propriile idei.

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 92)

Bernl. Const. *Lib.* 10 (*MGH Lib. lit.* 2: 139)

Vezi vol. I, pp. 317-318

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 94)

„Cînd sînt spuse lucruri diferite despre acelaşi subiect", continua Abelard, „trebuie de asemenea să analizăm ce s-a intenţionat [prin fiecare]..., aşa încît să putem găsi o rezolvare a problemei pe baza unei deosebiri de intenţie", mai ales deosebirea dintre regulile generale şi legile particulare. Dintre preceptele şi interdicţiile legii bisericeşti, „unele sînt schimbătoare, altele sînt neschimbătoare". Uneori aparentul conflict dintre diferitele părţi ale tradiţiei îşi poate avea sursa în această deosebire. Căci „Sfinţii Părinţi au hotărît, pentru o administrare prudentă (*dispensatorie*), [ca unele lucruri] să fie respectate doar temporar", în timp ce alte reguli erau făcute „să fie respectate pretutindeni şi pentru totdeauna". Abelard arăta că se dorise ca unele legi să aibă „forţa preceptului", în vreme ce în alte cazuri intenţia fusese să se reducă cerinţele pe care le impunea

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 96)

Iv. *Prol.* (*PL* 161:50)

Bernl. Const. *Lib.* 10 (*MGH Lib. lit.* 2: 139)

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 96)

Iv. *Prol.* (*PL* 161 :47)

regula. Dacă unele canoane s-ar fi „întemeiat pe rigoare şi altele pe moderaţie, unele pe dreptate, iar altele pe milă", aceasta ar fi condus la contradicţii evidente. Acest mod de a trata contradicţiile era desigur mai potrivit dreptului canonic decît teologiei, unde nu se îngăduia să se facă adaptări de dragul „rigorii" sau al „moderaţiei" şi unde tensiunea dintre „dreptate" şi „milă" nu fusese rezolvată prin legi, ci prin moartea răscumpărătoare a lui Hristos. Totuşi, o astfel de întrebare precum cea a validităţii sacramentale, care se afla în centrul atenţiei în această perioadă, aparţinea atît doctrinei, cît şi dreptului canonic, aşa încît Alger de Liège, spre exemplu, care era în acelaşi timp teolog şi doctor în drept canonic, a putut recurge la astfel de adaptări în învăţătura lui ; iar un contemporan de-al său, pus în faţa aceleiaşi întrebări, făcea distincţia între „efectul" botezului, care nu putea fi niciodată în afara Bisericii, şi „realitatea" Tainelor, care era adevărată în mod obiectiv indiferent de starea preotului sau a celui care le primea.

Vezi *supra*, pp. 234-235

Bernl. Const. *Lib.* 4 (*MGH Lib. lit.* 2: 90)

La baza oricărei adaptări sau distincţii de felul acesta, mai ales în cazul decretelor şi canoanelor, se afla înţelegerea unui adevăr istoric, care spunea că „trebuie făcută deosebirea între epoci", căci „ceea ce era îngăduit într-o epocă descoperim că era interzis în alta". Spre exemplu, se renunţase la obligaţia celibatului clericilor în Biserica engleză, pe motiv că, deşi era mai puţin de dorit decît celibatul, totuşi căsătoria preoţilor era preferabilă promiscuităţii ; dar „cînd necesitatea încetează, trebuie să înceteze şi dispensele, ca să nu se considere literă de lege ceea ce nevoia ne-a îndemnat să facem". Potrivit lui Bernold de Constance, ignorarea acestor deosebiri de ordin istoric îl putea conduce pe un observator neatent la concluzia pripită că diverse canoane erau „absurde ori contradictorii" cînd „o cunoaştere a epocilor, a locurilor ori a persoanelor" ar arăta că deosebirea trebuia pusă pe seama împrejurărilor speciale în care s-au petrecut lucrurile şi că, de fapt, nu exista nici o contradicţie reală între ele. Cînd Bernold vorbea, în acelaşi context, despre „cauzele originare" care conduseseră la elaborarea legilor şi care ne puteau dezvălui intenţia specifică a legislaţiei, el enunţa un principiu de interpretare istorică ce putea fi aplicat cauzelor originare, care fuseseră adesea învăţăturile ereticilor ce contribuiseră şi ele la elaborarea dogmelor.

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 96)

Iv. *Prol.* (*PL* 161 :58)

Bernl. Const. *Lib.* 10 (*MGH Lib. lit.* 2: 139)

Abelard era mai puţin interesat de aceste soluţii de natură istorică pentru lămurirea contradicţiilor decît de

sugestia că „o soluţie uşoară a multor contradicţii va putea fi găsită dacă putem demonstra că aceleaşi cuvinte au fost folosite de diferiţi autori cu diferite semnificaţii". Aşa cum spusese mai devreme, „cel mai mare impediment pentru înţelegerea [Părinţilor] este necunoaşterea felului lor de a vorbi şi a semnificaţiilor diferite pe care le putea avea în multe cazuri unul şi acelaşi termen". Evidenţierea acestor semnificaţii diferite şi a faptului că acelaşi cuvînt fusese folosit în moduri diferite, iar diferiţi termeni fuseseră folosiţi pentru desemnarea aceluiaşi lucru putea conduce la clarificarea textelor ambigue şi la o armonizare a afirmaţiilor discordante care fuseseră preluate din tradiţie. Era un principiu-standard al metodei teologice acela că „termenii asemănători, atunci cînd se aplică unor lucruri diferite, trebuie înţeleşi în moduri diferite şi nu trebuie întotdeauna înţeleşi într-un anumit fel sau în altul chiar dacă sună la fel". Cînd acest principiu se aplica Scripturii, el oferea o modalitate de păstrare a doctrinei ortodoxe chiar şi atunci cînd – de pildă în numeroase pasaje care vorbeau despre „un Fiu al Domnului" sau despre „Fiul Domnului" – autorii textelor biblice nu folosiseră un termen în mod univoc. Pe de altă parte, acest principiu putea justifica procedeul de comparare a citatelor patristice cu scopul de a analiza felul cum fuseseră întrebuinţaţi diferiţi termeni. Astfel, pînă şi un termen trinitar atît de important precum „substanţă" fusese folosit în diferite feluri de către Părinţi, mai ales dacă se făcea comparaţia între latină şi greacă, însă acest fapt nu i-a compromis ortodoxia lor doctrinară.

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 96)

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 89)

Petr. Ven. *Jud.* 1 (*PL* 189:511)

P. Ab. *Sic et non.* 9 (Boyer-McKeon 136-39)

Deşi aceste tehnici se ocupau de multe, poate de cele mai multe, dintre contradicţii, rămîneau în mod inevitabil cîteva „care nu pot fi rezolvate prin nici un mijloc". În astfel de cazuri „ar trebui comparate autorităţile şi ar trebui preferată cea care are argumentele cele mai puternice şi se bucură de cel mai mare sprijin". La fel şi în cazul dreptului canonic, „dacă se întîmplă să existe o opoziţie făţişă, autoritatea mai mică va trebui să cedeze în faţa celei mai mari". De fapt, această concepţie readucea întregul proces în punctul de unde pornise, căci tocmai dificultatea de a alege între o autoritate sau alta fusese dintotdeauna problema fundamentală – nu doar între Scriptură şi Părinţi, ci chiar între un Părinte sau altul. Pînă şi cei care susţineau că divergenţele din sînul tradiţiei erau mai curînd aparente decît reale au fost nevoiţi să recunoască faptul că tradiţia nu era cîtuşi de puţin

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 96)

Deusd. *Col. can.* pr. (Glanvell 3)

Bernl. Const. *Lib.* 15 (*MGH Lib. lit.* 2:156)

Brd. Clr. *Cant.* 5.2.7 (Leclercq-Rochais 1:24)
P. Ab. *Dial.* (Thomas 153-159)

Gm. S. Th. *Sacr. alt.* 11 (*PL* 180:359)

Petr. Cant. *Verb. abbr.* 79 (*PL* 205:233)

Petr. Ven. *Mirac.* 2. pr. (*PL* 189:908-909)

Scot. Er. *Periph.* 5.17 (*PL* 122:889); Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.1.2 (*PL* 176:187)

P. Ab. *Sic et non.* pr. (Boyer-McKeon 89)
1Cor. 6,2

Prov. 22,28

Vezi vol. II, p. 200

Bernl. Const. *Lib.* 15 (*MGH Lib. lit.* 2:159)

Bern. Reich. *Dial.* 2 (*PL* 142:1089)

omogenă în multe privinţe. Acest lucru era valabil în cazul unor aspecte relativ minore precum întrebarea dacă trupurile în care apăreau îngerii erau sau nu ale lor ori dacă iadul era un spaţiu real sau numai starea de osîndă veşnică. Însă trebuia admis faptul că „nu doar cei care adună [pasaje] cu intenţia de a porni o dispută, ci şi cei care ar dori să le folosească în sprijinul credinţei catolice" considerau afirmaţiile Părinţilor pe o temă importantă precum Euharistia „aşa de îndoielnice, de stînjenitoare şi uneori de-a dreptul contradictorii" încît o comparaţie a autorităţii lor relative era inevitabilă.

O astfel de comparaţie nu era o sarcină uşoară, cel puţin în parte, întrucît exista un număr mare de tradiţii care trebuiau să fie luate în considerare. Preţuirea pentru Antichitatea creştină generase o atitudine care era mai bine informată cu privire la evenimentele şi ideile din mileniul precedent decît cu privire la cele existente cu patruzeci sau cincizeci de ani în urmă. Însă toţi se dedicau efortului de a aduce armonia în sînul tradiţiei şi de a realiza un consens patristic. Se obişnuia de veacuri să se avertizeze împotriva „temerităţii" în abordarea contradicţiilor aparente din sînul acelei tradiţii, iar Abelard folosise acelaşi cuvînt în fraza cu care îşi începea prefaţa lucrării *Da şi nu*, avertizînd că „nu trebuie judecat cu temeritate în legătură cu cei de care va fi judecată lumea". Avertismentul, „Nu treceţi hotarele stabilite de Părinţii voştri", pe care teologii apuseni îl citau în mod constant împotriva Răsăritului, se aplica şi în acest caz: disputa nu trebuia să meargă atît de departe încît să dea impresia că depăşeşte acele limite, iar „învăţăturile celor care sînt mai presus de noi ca vîrstă şi ca înţelepciune" reprezentau hotarele peste care nu era îngăduit să se treacă. Însă sarcina de a crea – sau, aşa cum ar fi spus ei, de a descoperi – armonie în rîndul acestor învăţături şi tradiţii a trebuit să mai aştepte pînă la sfîrşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea pentru a se încheia cu succes.

Schismă, sectă şi erezie

Veacul al XII-lea a fost martorul unei reînvieri a schismei, a sectei şi a ereziei, precum şi a unor mişcări care nu se puteau încadra doar într-una dintre aceste categorii. Întrucît unica şi adevărata credinţă îşi avea drept corolar necesar doctrina potrivit căreia exista numai o singură Biserică

Bald. *Tract.* 15 (*PL* 204:552)
Wm. Mon. *Henr. Mon.* 3 (Manselli 47)
Vezi vol. I, p. 85
Hug. Am. *Haer.* 3.7 (*PL* 192:1294)
Gisl. Crisp. *Sim.* (Robinson 112)
Petr. Ven. *Petrob.* 247 (CCCM 10:146)
Brun. S. *Ep.* 1 (*PL* 165:1139)
Vac. *Err.* 31.5 (*PL* 115:569-570)
Petr. Ven. *Sect. sar.* pr. 11 (Kritzeck 225)
Hug. Am. *Haer.* pr. (*PL* 192:1255-1256)

adevărată, un apărător al credinţei catolice împotriva „unui schismatic" trebuia să facă din „unitatea Bisericii" o temă centrală a pledoariei lui. Distincţia patristică dintre „erezie" şi „schismă" presupunea faptul că, în sens strict, eretic era cel care persista în eroare, cel care „refuză cu încăpăţînare să se alăture unităţii acelei credinţe pe care o mărturiseşte şi o propovăduieşte Biserica universală a lui Hristos". Un astfel de fals învăţător se deosebea de un catolic credincios care cădea în capcana greşelii sau a îndoielii, dar care nu se opunea „Bisericii în mod public şi cu încăpăţînare". Deşi corect din punct de vedere istoric era să se afirme că anumite învăţături „sînt numite în mod distinct «erezii» fiindcă au fost judecate şi condamnate de conciliile" Bisericii, „definiţia legală" a unui eretic se aplica şi în cazul unuia care persista în eroare, dar care nu fusese încă judecat de un conciliu. Căci exemplul conciliilor şi Părinţilor din vechime arăta că „nici o erezie nu trebuie trecută cu vederea". Acum că se iveau „noi eretici" cu aceleaşi „vechi erezii", după cum se exprima Hugo de Amiens, era timpul ca unica şi adevărata credinţă să fie din nou apărată.

Hug. Am. *Haer.* 1.2 (*PL* 192:1258-59)
Vezi vol. II, pp. 175-226
Chenu (1966) 289
Vezi vol. II, p. 195

Una dintre primele „erezii ale vremii sale" cu care se lupta acest ereziolog din veacul al XII-lea era refuzul de a recunoaşte că întrucît „Duhul Sfînt purcede din Tatăl şi este trimis de la Fiul", rezulta că „fiind trimis de la Fiul, purcede şi de la Fiul"; acest lucru trebuia mărturisit „împotriva ereticilor", prin care înţelegea evident creştinii răsăriteni. Deosebirile doctrinare dintre cele două părţi ale creştinătăţii le-am tratat amănunţit în cel de-al doilea volum al acestei lucrări şi nu este nevoie să le reluăm aici. Însă schisma cu Răsăritul a reprezentat o parte însemnată din preocupările teologice ale Bisericii apusene de-a lungul veacului al XII-lea, cînd s-a manifestat „o vie... curiozitate faţă de moştenirea creştinismului răsăritean", trecut şi prezent, parţial ca o consecinţă a contactului crescînd cu Răsăritul prin intermediul cruciadelor şi al altor forme de călătorie şi comerţ. Între cele mai nobile manifestări ale acestui contact s-au numărat activitatea conciliantă a lui Anselm de Havelberg şi mai ales dialogurile pe care acesta le-a purtat cu Nicetas de Nicomidia la Constantinopol în 1135.

Ans. Hav. *Dial.* 3.22 (*PL* 188:1248)

Spre deosebire de Hugo de Amiens, Anselm de Havelberg a avut grijă să nu îi eticheteze pe bizantini drept eretici, ci drept catolici disidenţi. El recunoştea, într-o epistolă introductivă adresată Papei Eugeniu al III-lea,

că mulţi dintre coreligionarii lui latini interpretaseră greşit învăţăturile grecilor, „crezînd că ele susţin ceea ce nu susţin şi că tăgăduiesc ceea ce nu tăgăduiesc cîtuşi de puţin". Anselm s-a străduit să afle „cum Biserica lui Dumnezeu, cu toate că este una în şi prin ea însăşi, este multiformă în ceea ce îi priveşte pe fiii ei, cei pe care i-a format şi continuă să-i formeze prin diverse legi şi doctrine". În pofida unor referiri pasagere la diferenţe precum respingerea de către greci a obiceiului latin de a amesteca apa cu vinul la săvîrşirea Euharistiei, Anselm şi partenerul lui de dialog şi-au concentrat atenţia asupra principalelor puncte divergente: problema reprezentată de *Filioque* şi locul autorităţii în Biserică. La primul punct, Anselm îndemna să se evite „o dispută la nivelul cuvintelor" şi să se analizeze substanţa lucrurilor. S-a străduit de asemenea să respingă ideea că *Filioque* introducea noţiunea potrivit căreia în sînul Dumnezeirii nu ar exista un unic principiu al fiinţei. De aceea se spunea că Duhul Sfînt purcede de la Fiul precum şi de la Tatăl, „nu potrivit esenţei sale, care este comună [celor trei persoane], şi nici potrivit persoanei sale, care îşi este suficientă sieşi, ci potrivit relaţiei sale" atît cu Tatăl, cît şi cu Fiul.

Ans. Hav. *Dial.* pr. (*PL* 188: 1141)

Ans. Hav. *Dial.* 1.2 (*PL* 188: 1143)

Ans. Hav. *Dial.* 3.20 (*PL* 188: 1241-1245)

Ans. Hav. *Dial.* 2.1 (*PL* 188: 1164)

Ans. Hav. *Dial.* 2.2 (*PL* 188: 1166)

Ans. Hav. *Dial.* 2.10 (*PL* 188: 1178-1179)

Sigur că pînă la urmă chiar şi în chestiunea reprezentată de *Filioque* s-a ajuns tot la problema autorităţii. În sprijinul teoriei occidentale despre purcederea Duhului Sfînt, Anselm invoca autoritatea diferiţilor Părinţi răsăriteni care, considera el, împărtăşeau doctrina cu privire la *Filioque*. Cînd Nicetas se adresa unui conciliu ecumenic ca unicului for al autorităţii în măsură să judece un diferend doctrinar sau altul, Anselm încuviinţa: „Şi eu îmi doresc din toată inima să existe un conciliu universal". Fără îndoială, felul cum definea el un conciliu ecumenic şi ortodox avea în centru ideea că papa trebuie să valideze o astfel de adunare pentru ca ea să aibă autoritate universală asupra Bisericii. Mergînd pe drumul său propriu în multe privinţe, Biserica de Răsărit se despărţise de „ascultarea faţă de preasfînta Biserică romană şi de această mare comuniune". Totuşi, doar Roma rămăsese „veşnic neatinsă" de erezii, în vreme ce toate celelalte scaune ale creştinătăţii cedaseră, într-un moment sau altul, în faţa erorii. Mai mult decît oricare dintre aceste scaune episcopale, Constantinopolul „mustise dintotdeauna de erezii fără număr". Deşi grecilor li se părea că această concepţie suprapune autoritatea papei peste cea a Scripturii şi a tradiţiei, era, chiar mai mult decît în cazul lui *Filioque*,

Ans. Hav. *Dial.* 2.24 (*PL* 188: 1204)

Apud Ans. Hav. *Dial.* 2.27 (*PL* 188: 1209-1210)

Ans. Hav. *Dial.* 3.22 (*PL* 188: 1248)

Ans. Hav. *Dial.* 3.12 (*PL* 188: 1226-1228)

Ans. Hav. *Dial.* 3.3 (*PL* 188: 1211)

Ans. Hav. *Dial.* 3.5 (*PL* 188: 1214)

Ans. Hav. *Dial.* 3.6 (*PL* 188: 1215)

singurul punct asupra căruia Roma nu putea face nici un compromis.

Vezi vol. II, p. 195

Politica faţă de Bizanţ era doar una a forţei – politice precum şi teologice, interne precum şi externe – ceea ce îi determina pe apărătorii autorităţii Bisericii din acea vreme să pună un accent încă şi mai mare pe legitimitatea şi obiectivitatea structurilor Bisericii. Aşa cum am precizat în repetate rînduri, conflictul cu Biserica de Răsărit şi conflictul cu imperiul de Apus se aflaseră de mult timp la originea afirmaţiilor făcute de Roma şi purtătorii ei de cuvînt cu privire la natura Bisericii şi a autorităţii ei. Noul factor în veacul al XII-lea era apariţia mişcărilor sectare, care, stabilindu-şi drept ţintă a protestului corupţia din sînul Bisericii şi din rîndul cîrmuitorilor ei, contestau structura instituţională, ordinea liturgică şi chiar şi sistemul sacramental al creştinismului catolic. Dacă la începutul secolului se putea spune cu mîndrie: „credinţa catolică a luptat şi a zdrobit, a cucerit şi a anihilat blasfemiile ereticilor, aşa încît ori nu mai există picior de eretic, ori aceştia nu mai îndrăznesc să se arate", situaţia avea să se schimbe rapid şi radical. Bernard se plîngea că „erezia se strecoară mişeleşte aproape peste tot" şi îşi exprima uimirea că, în vreme ce grupurile eretice din trecut îşi luaseră numele de la întemeietorii lor, el se confrunta acum cu o serie de mişcări anonime. Unii dintre întemeietori erau de fapt identificaţi de adversarii lor ortodocşi, iar alţii ajungeau să fie cunoscuţi în alte moduri; însă mai importante sînt paralelele dintre oameni şi mişcări care nu par să fi avut vreo legătură directă.

Herb. Los. *Serm.* 14 (Goulburn-Symonds 418)

Ecb. *Catar* 1.1 (*PL* 195: 13); Bonac. *Manif.* pr. (*PL* 204 :778)

Brd. Clr. *Cons.* 3.1.4 (Leclercq-Rochais 3: 434) Brd. Clr. *Cant.* 66.1.2 (Leclercq-Rochais 2: 179)

Wm. Mon. *Henr. Mon.* pr. (Manselli 44); Petr. Ven. *Petrob.* 8 (*CCCM* 10: 12)

Ceea ce aveau în comun mulţi dintre ei era „mîndria că păstrează viaţa apostolică" şi că nimeni altcineva nu se putea lăuda cu acest lucru. Potrivit unei relatări, „în regiunea Périgueux s-au ivit foarte mulţi eretici care spun că duc o viaţă apostolică". Conţinutul acestei aşa-zise vieţi apostolice, se preciza în continuare, era un ascetism radical: „Nu mănîncă deloc carne; nu beau decît foarte puţin vin, o dată la trei zile; fac o sută de mătănii pe zi; nu primesc bani". Dacă este să dăm crezare criticilor lor, aceste grupuri nu îşi extindeau ascetismul şi asupra vieţii conjugale şi sexuale. Se spunea că se opun respectului catolic faţă de celibat şi în acelaşi timp că resping definiţia catolică a cununiei ca Sfîntă Taină. Cu toate acestea, există indicii că unii dintre ei propovăduiau abstinenţa sexuală totală. Se pare că idealul sărăciei creştine era virtutea pe care o puneau deasupra celorlalte virtuţi ca

Guib. Nog. *Vita sua.* 3.17 (*PL* 156:951-952); Ecb. *Catar.* 1.1 (*PL* 195: 14)

Herib. *Haer.* (*PL* 181: 1271); Ebr. *Antihaer.* 20 (*MBP* 24 :1564-1565)

Apud Hug. Am. *Haer.* 3.5 (*PL* 192: 1291) Alan. *Ins. Haer.* 1.63 (*PL* 210: 365); Hug. Am. *Haer.* 3.4 (*PL* 192: 1288); Ebr. *Antihaer.* 7 (*MBP* 24 : 1544-1547)

fiind criteriul esenţial al vieţii apostolice. Acest ideal se aplica mai ales clerului: „Episcopii şi preoţii", spuneau ei, „nu ar trebui să primească nici onoruri şi nici bani". În numele „vieţii lor apostolice", unii dintre ei „spun că nu mint şi nu fac nici un fel de legămînt" şi „sub pretextul abstinenţei ei condamnă consumul de carne precum şi căsătoria".

Apud Wm. Mon. *Henr. Mon.* 10 (Manselli 60)

Rad. Ard. *Hom.* ep. ev. 2.19 (*PL* 155:2011)

Toate acestea erau în contrast cu viaţa episcopilor şi a clerului Bisericii catolice. Biserica devenise pentru ei un „cuib de hoţi". Din perspectiva doctrinei cu privire la una, sfîntă, catolică şi apostolică Biserică „toţi [ereticii] sînt pierduţi". Se pare că „mai ales cei care plecaseră din rîndul clericilor şi se îndreptaseră către erezie" se aflau în fruntea campaniei împotriva structurii ecleziastice. „Motivaţia principală" a ereticilor era, potrivit adversarilor lor, ostilitatea „faţă de preoţii noştri", pe care îi atacau „de parcă toţi ar fi făcut nelegiuiri fără seamăn". Însă nu erau singurii care credeau în necesitatea unei reforme fundamentale a vieţii şi a moravurilor. Bernard de Clairvaux deplîngea faptul că „acum avem linişte din partea păgînilor şi din partea ereticilor, dar nu avem încă linişte din partea falşilor fii [ai Bisericii]... Aproape toţi creştinii caută ale lor, nu ale lui Iisus Hristos". Treburile Bisericii deveniseră o sursă de profit ruşinos şi afaceri necurate, iar păstorul care îl slujea pe Domnul de dragul Domnului era din ce în ce mai rar. De aceea, nu doar ereticii erau preocupaţi de Biserica lui Dumnezeu, ci şi adevăraţii credincioşi, în calitate de „catolici". Atitudinea lor „călduţă" faţă de Biserică şi ezitarea lor de a fi părtaşi corupţiei ei morale nu îi calificau drept eretici, căci opoziţia lor nu era „nici publică, nici îndrăzneaţă".

Hug. Sper. *apud* Vac. *Err.* 14.4 (*ST* 115:515)
Mat. 21,13

Petr. Mart. *Patar.* 14 (*AFP* 17:329)

Hug. Am. *Haer.* 3.2 (*PL* 192:1284)

Vac. *Err.* 14.1 (*ST* 115:513)

Fil. 2,21
Brd. Clr. *Ps.* 90.6.7 (Leclercq-Rochais 4:410); Ioach. *Ev.* 3 (*FSI* 67:244-46)

Rad. Ard. *Hom.* 2.24 (*PL* 155:1585)

Hug. Am. *Haer.* 3.9 (*PL* 192:1297)

Petr. Ven. *Petrob.* 24.7 (CCCM 10:146)

Ereticii se deosebeau de catolicii credincioşi prin reiterarea întrebării: „Cum poate să sfinţească cineva care este blestemat?". Respingerea doctrinei catolice a pocăinţei era unul dintre aspectele asupra căruia toţi ereticii erau de acord. Ei contestau iertarea păcatelor pronunţată de preoţi, pe motiv că „preoţii vremurilor noastre nu au puterea de a lega şi a dezlega [păcate], căci au fost văduviţi de această putere prin propriile lor păcate". Au mers chiar pînă acolo încît au afirmat că nici măcar nu fusese o poruncă a Evangheliei aceea de a se spovedi preotului. Şi botezul era atins de corupţia generală a Bisericii şi a clerului, iar atunci cînd era administrat de un preot imoral şi ipocrit nu era valabil. Dar, mai presus de toate, Euharistia era cea care îşi pierduse eficacitatea prin

Hug. Sper., *apud* Vac. *Err.* 10.1 (*ST* 155:502)
Petr. Mart. *Patar.* 17 (*AFP* 17:329)
Apud Wm. Mon. *Henr. Mon.* 8 (Manselli 56)
Apud Alan. Ins. *Haer.*1.52 (*PL* 210:356); *Apud* Wm. Mon. *Henr. Mon.* 9 (Manselli 58); *Apud* Ebr. *Antihaer.* 4 (*MBP* 24:1537)

Apud Vac. *Err.* 9.1 (*ST* 115:499)

corupţia şi apostazia clerului catolic. Pe scurt, „trupul lui Hristos nu este pregătit de un preot nevrednic", ci doar „dacă cel ce o face este găsit vrednic" putea trupul lui Hristos să fie chemat la fiinţă în cadrul Liturghiei. Potrivit lui Tanchelm, „puterea Sfintelor Taine depinde de meritele şi de sfinţenia preoţilor". Altfel, dacă Liturghia ar fi oficiată de un adulterin, Dumnezeu ar fi asociat cu un păcătos în pregătirea trupului Fiului său. Cuvintele lui Hristos prin care îl punea pe adevăratul păstor în antiteză cu hoţul şi cu tîlharul însemnau că „intră pe uşă doar cel ce vine cu inima curată şi smerită, să păstorească poporul lui Dumnezeu pentru dreptate şi adevăr".

Apud Wm. Mon. *Henr. Mon.* 6 (Manselli 53)

Apud Elip. *Ep. Traj.* (Fredericq 16)
Apud Vac. *Err.* 10.1 (*ST* 155:501); *Apud* Rad. Ard. *Hom. ep. ev.* 1.5 (*PL* 155:1681)

In. 10,1-18
Apud Vac. *Err.* 2.1 (*ST* 155:488)

Dincolo de aceste atacuri la adresa lucrării sacramentale a Bisericii catolice, care aminteau în mare măsură de donatism, sectanţii acestei epoci formulau o critică încă şi mai virulentă împotriva interpretării catolice a Sfintelor Taine. Cînd apărătorii Bisericii reafirmau doctrina augustiniană potrivit căreia „botezul este de ajuns, indiferent de moment, de vîrstă, de stare sau de sex, pentru iertarea păcatelor, pentru îndreptăţire, pentru primirea harului şi pentru viaţa veşnică, odată ce a fost primit cum se cuvine întru Hristos de la absolut oricine şi prin absolut oricine", ei reafirmau în acelaşi timp şi corectitudinea botezului pruncilor, pe care Augustin, în critica sa adusă donatismului, îl considera firesc. Însă acum „ereticii... spun că Tainele le sînt de folos doar celor care ştiu despre ele, nu şi adulţilor neştiutori, şi că ele nu conferă absolut nimic pruncilor. De aceea, ei condamnă botezul pruncilor şi copiilor mici". Întrucît porunca lui Hristos cerea ca, spre a se mîntui, omul să creadă şi să se boteze, „pruncii, chiar dacă sînt botezaţi de voi, nu sînt şi mîntuiţi, fiindcă vîrsta lor îi împiedică să creadă". De vreme ce era imposibil să fii bineplăcut lui Dumnezeu fără credinţă, iar „un prunc nu poate crede şi nici nu poate şti nimic", însemna că „o credinţă pe care nu o poate avea nu îi este de nici un folos". Hristos însuşi fusese botezat ca adult, nu ca prunc. Nu doar că era imposibil ca pruncii să fie mîntuiţi printr-o credinţă care nu era a lor, dar era de asemenea „nedrept ca cineva să fie osîndit pentru un păcat care nu era al lui". Se spunea că pruncii, deşi nu păcătuiseră ei înşişi, erau pedepsiţi din cauza păcatelor părinţilor. Acest lucru li se părea sectanţilor tot atît de inacceptabil ca şi doctrina catolică potrivit căreia copiii erau mîntuiţi prin credinţa Bisericii.

Vezi vol. I, pp. 318-322

Alan. Ins. *Haer.* 1.66 (*PL* 210:369)

Hug. Am. *Haer.* 1.13 (*PL* 192:1269)

Vezi vol. I, pp. 325-326

Hug. Am. *Haer.* 1.11 (*PL* 192:1266); Alan. Ins. *Haer.* 1.39 (*PL* 210:345)

Mc. 16,15-16
Apud Petr. Ven. *Petrob.* 10 (*CCCM* 10:12-13)

Evr. 11,6
Hug. Sper. *apud* Vac. *Err.* 13.2 (*ST* 115:511); Petr. Mart. *Patar.* 25 (*AFP* 17:332)
Apud Hug. Am. *Haer.* 1.12 (*PL* 192:1268)

Apud Wm. Mon. *Henr. Mon.* 4 (Manselli 47)

Hug. Sper. *apud* Vac. *Err.* 16 (*ST* 115:518)

Wm. Mon. *Henr. Mon.* 4 (Manselli 50); Petr. Ven. *Petrob.* 12 (CCCM 10:14)

Cei care subestimau botezul pruncilor nu vedeau nimic special nici în cazul Euharistiei. Astfel, Tanchelm „i-a

Petr. Mon. *Hist. Alb.* 2 (*PL* 213:546)

P. Ab. *Int. theol.* 2.4 (*PL* 178:1056)

obligat pe mulţi să se boteze din nou... şi declara că Taina Altarului nu ar mai trebui săvîrşită". De aceea, nu este întîmplător faptul că cea mai lungă secţiune din tratatul scris de teologul şi juristul „Master Vacarius" spre sfîrşitul veacului al XII-lea, pentru a veni în apărarea credinţei ortodoxe împotriva diferitelor erezii, era dedicată unei prezentări a doctrinei prezenţei reale în Euharistie. „Principala afirmaţie a sectelor era îndreptată împotriva preschimbării pîinii şi vinului în trupul şi sîngele lui Iisus Hristos." Aceşti sectanţi păreau să fie chiar mai înverşunaţi decît Berengarius în negarea prezenţei reale, căci acesta cel puţin continuase să afirme că Euharistia este o Taină şi un simbol, lucru pe care ei îl negau acum. Ei atacau nu doar „sfinţenia trupului şi sîngelui lui Hristos" în Euharistie, ci şi prezenţa acestora. Un grup susţinea că prin cuvintele „Acesta este trupul Meu" se înţelegea de fapt: „Acesta este semnul şi amintirea suferinţei trupului Meu", un altul spunea că aceste cuvinte se referă la trupul lui Hristos aşezat la masă alături de apostolii săi. Împărtăşirea cu trupul şi sîngele lui Hristos însemna împărtăşirea cu iubirea sa, nu cu trupul său adevărat. Aşa cum nu era nevoie de o prezenţă reală, nici jertfa nu era necesară. Ereticii „dispreţuiesc această jertfă a noastră şi tăgăduiesc cu desăvîrşire că acum în Biserică există [o jertfă]". Ori păcatele celor care se împărtăşeau fuseseră deja iertate (în care caz ei nu aveau nevoie de jertfă), ori nu fuseseră iertate (în care caz mîncau şi beau cu nevrednicie). „Altfel", spuneau ei, „Domnul ar fi murit de două ori".

Vac. *Err.* 19-20 (*ST* 115:521-544)

Ghellinck (1913) 1242
Petr. Ven. *Petrob.* 153 (*CCCM* 10:87-88)
Hild. *Ep.* 47 (*PL* 197:232)
Alan. Ins. *Haer.* 1.57 (*PL* 210:360); Bonac. *Manif.* 7 (*PL* 204:782)
Apud Vac. *Err.* 20.5 (*ST* 115:537-38)
Apud Ermeng. *Tract.* 11 (*PL* 204:1251); *Apud* Monet. Crem. *Catar.* 4.3.1 (Ricchini 296); *Apud* Alan. Ins. *Haer.* 1.61 (*PL* 210:364)
Apud Vac. *Err.* 20.4 (*ST* 115:535) *Apud* Hug. Am. *Haer.* 1.14 (*PL* 192:1272)

Petr. Ven. *Petrob.* 106 (*CCCM* 10:63)

Apud Vac. *Err.* 19.f. (*ST* 115:530) *Apud* Vac. *Err.* 20.2 (*ST* 115:533)

La originea atacului îndreptat împotriva jertfei euharistice nu se afla doar opoziţia generală faţă de misiunea sacramentală a clericilor care erau socotiţi nevrednici; se afla, cel puţin în unele cazuri, şi o negare a doctrinei cu privire la purgatoriu, care era strîns legată de interpretarea Euharistiei ca jertfă. În rîndul ortodocşilor se spunea că unii sectanţi merseseră atît de departe încît respingeau doctrina despre învierea morţilor. În orice caz, este clar că, spre exemplu, Petru de Bruys şi adepţii lui susţineau „că jertfele de la altar, ofrandele, rugăciunile, pomenile şi alte fapte bune ale drepţilor aflaţi încă în viaţă nu pot fi de nici un folos drepţilor plecaţi din lumea celor vii". Dacă Biserica pămîntească nu putea face nimic spre a îmbunătăţi starea celor care muriseră, acest lucru contrazicea credinţa potrivit căreia ea se putea „ruga pentru odihna ori slava acelora care s-au mutat la cele veşnice", şi chiar şi credinţa că cei care încă mai aveau nevoie de curăţirea

Brd. Clr. *Cant.* 66.4.11 (Leclercq-Rochais 2:185)
Vezi vol. I, pp. 365-366

Hug. Am. *Haer.* 3.3 (*PL* 192:1287-1288)

Apud Petr. Ven. *Petrob.* 211 (*CCCM* 10:126)

Petr. Ven. *Petrob.* 215 (*CCCM* 10: 128)

păcatelor puteau să tragă foloase de pe urma jertfei trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie. De aceea, Hugo de Speroni afirma „că nici Legea, nici profeţii şi nici Noul Testament nu ne spun că Hristos moare mistic" în Euharistie.

Apud Vac. *Err.* 19.1 (*ST* 115:522)

Respingerea preoţiei catolice şi a Tainelor catolice se putea astfel lărgi într-o respingere a întregii vieţi liturgice a Bisericii. Partizanii lui Petru de Bruys şi alţii se opuneau folosirii muzicii şi a imnurilor, pe motiv că cinstirea cuvenită lui Dumnezeu era interioară şi spirituală. Manifestau de asemenea dispreţ faţă de edificiile religioase pe care refuzau să le numească „biserici", fiindcă acest nume nu se potrivea „unei construcţii cu ziduri, ci adunării credincioşilor". Henric Călugărul, unul dintre liderii sectanţilor, punea problema „bisericilor zidite din lemn sau din piatră" pe primul loc pe lista lui de nemulţumiri. Hugo de Speroni se întreba şi el: „Cine i-a învăţat pe semenii noştri să construiască turnuri, să tragă clopotele, să picteze tablouri, să înalţe cruci, să făurească, să venereze şi să sărute idoli?". El credea că „sfinţirea lucrurilor făcute din lemn" nu are nimic de-a face cu Dumnezeu şi dezaproba obiceiul catolic de a construi altare şi de a avea sărbători. Nici măcar crucea, pe care iconoclaştii răsăriteni continuaseră să o cinstească după ce interziseseră folosirea icoanelor, nu era ocolită de critici: „Cît de nevrednici sînt cei ce te venerează!" spuneau ei despre cruce şi despre icoana lui Hristos. Era, acuzau ei, „o prostie şi un sacrilegiu să cinsteşti ori să venerezi crucea, fiindcă lemnul crucii care a chinuit mădularele lui Hristos merita să fie sfărîmat sau ars şi nicidecum cinstit ori venerat". La această acuzaţie ortodocşii răspundeau că nu există nimic în întreaga creaţie care să nu fi servit într-un fel sau altul drept instrument de tortură, aşa încît „omenirea întreagă ar trebui să se ridice împotriva lumii întregi" în semn de revoltă. Pe lîngă acest fapt, religia avea nevoie de obiecte şi de locuri sfinte, unde să poată venera ceea ce este sfînt.

Petr. Ven. *Petrob.* 273 (*CCCM* 10: 162); Ermeng. *Tract.* 10 (*PL* 204: 1250)

Petr. Ven. *Petrob.* 27 (*CCCM* 10: 24); Ebr. *Antihaer.* 4 (*MBP* 24: 1536)

Wm. Mon. *Henr. Mon.* 12 (Manselli 61)

Apud Vac. *Err.* 19. c (*ST* 115:526)

Apud Vac. *Err.* 20.13; 27.1 (*ST* 115:543; 533)

Vezi vol. II, pp. 137-138

Apud Herib. *Haer.* (*PL* 181: 1722)

Apud Petr. Ven. *Petrob.* 114 (*CCCM* 10: 68); *Apud* Ebr. *Antihaer.* 17 (*MSP* 24: 1560-1562)

Petr. Ven. *Petrob.* 120 (*CCCM* 10: 71)
Petr. Ven. *Petrob.* 100 (*CCCM* 10: 60-61)

Cu toate că îşi concentrau atenţia mai mult asupra instituţiilor şi practicilor creştinismului catolic decît asupra dogmelor sale, aceşti sectanţi se abăteau totuşi de la linia Bisericii în ceea ce priveşte cîteva aspecte doctrinare fundamentale, aşa încît au fost consideraţi „eretici" precum şi „schismatici". Ei se declarau credincioşi Bisericii, cu condiţia să găsească adevărata Biserică şi să primească răspuns la întrebarea: „Ce este Biserica lui Dumnezeu, unde şi de ce este ea?". Însă ei sfîşiau „cămaşa fără cusătură" a

Hug. Am. *Haer.* 1.9 (*PL* 192: 1263); Petr. Ven. *Petrob.* 9 (*CCCM* 10: 12)

Apud Hug. Am. *Haer.* 3.7 (*PL* 192: 1294)

Vezi vol. II, p. 175
Wm. Mon. *Henr. Mon.* 6 (Manselli 53)

lui Hristos semănînd discordie în sînul Bisericii. Respingînd botezul pruncilor se purtau de parcă întreaga Biserică s-ar fi înşelat de mai bine de o mie de ani, iar respingînd prezenţa reală în Euharistie se purtau ca şi cînd, prin cuvintele instituirii, „Domnul Iisus şi apostolii ar fi ales asemenea cuvinte ca să amăgească lumea întreagă, cu excepţia voastră". Invocînd împotriva Bisericii oficiale pasajul din Faptele Apostolilor 5,29, ei îşi declarau intenţia de a-i da ascultare lui Dumnezeu şi nu episcopilor. Susţineau că acceptă doar Evanghelia primară, dar că resping tradiţia ulterioară, socotind-o o trădare a mesajului lui Hristos, chiar dacă, potrivit învăţăturii catolice, Evanghelia, Biserica şi tradiţia apostolică veniseră toate din aceeaşi sursă şi fuseseră transmise prin aceleaşi canale. Apărătorii credinţei, în pofida declaraţiei lor potrivit căreia „credinţa trebuie să vină din convingere, nu să fie impusă", iar erezia trebuie să fie învinsă „nu cu forţa armelor, ci prin forţa argumentelor", îi însărcinau totuşi pe episcopi să folosească „predica şi la nevoie chiar forţa armată a laicilor" aflaţi la conducere pentru a înfrînge erezia. Această atitudine contradictorie, deşi nu făcea parte în sens strict din istoria doctrinei creştine, avea să constituie o sursă de consternare în rîndul teologilor şi oamenilor Bisericii de-a lungul veacului al XII-lea şi mult dincolo de el.

Petr. Ven. *Petrob.* II (*CCCM* 10:13) Vac. *Err.* 20.5 (*ST* 115:538)
Apud. Wm. Mon. *Henr. Mon.* pr. (Manselli 44); *Apud* Alan. Ins. *Haer.* 2.2 (*PL* 210:380-381)

Petr. Ven. *Petrob.* 29; 231 (*CCCM* 10:25; 137-138)
Brd. Clr. *Cant.* 66.5.12 (Leclercq-Rochais 2:186-187)

Brd. Clr. *Cant.* 64.3.8 (Leclercq-Rochais 2:170)

Petr. Ven. *Petrob.* ep. ded. 1 (*CCCM* 10:3)

Cu toate că este probabil potrivit să insistăm, alături de cel mai de seamă istoric al acestor mişcări, asupra faptului că „ideea sărăciei creştine şi a vieţii apostolice... reprezintă conţinutul esenţial al ereziei" şi că „problema vieţii creştine autentice în acord cu Evanghelia ca singura cale spre mîntuire este mai importantă şi mai vitală decît toate aspectele teologice şi cosmologice ale doctrinei", exista totuşi un grup eretic pentru care problemele doctrinare legate de teologie şi cosmologie ocupau un loc însemnat. Aceştia erau, după cum îşi ziceau singuri, „catarii, adică cei curaţi", sau, după cum îşi mai spuneau, „adevăraţii creştini". Multe dintre trăsăturile pentru care şi-au cîştigat reputaţia de eretici erau cele pe care le aveau în comun cu alte mişcări eretice ale vremii, însă faptul că susţineau teorii dualiste radicale privind cosmologia, cu toate implicaţiile unor astfel de teorii, îi deosebea de alţi critici şi chiar şi de alţi eretici.

Grundmann (1961) 21

Grundmann (1961) 496-497
Apud Ecb. *Catar.* 5.6 (*PL* 195:31)

Lib. princ. (Dondaine 144)

Alături de alte grupuri, aceşti „eretici maniheişti... fac afirmaţia falsă că duc o viaţă apostolică", deşi, potrivit adversarilor lor, „ei sînt împotriva sfintei credinţe şi a dreptei doctrine care ne-au fost transmise prin tradiţie de

Rad. Ard. *Hom.* 2.19 (*PL* 155:2011)

la sfinţii apostoli şi de la însuşi Domnul şi Mîntuitorul nostru". Ataşamentul lor declarat faţă de o viaţă cu adevărat apostolică, lucru care îi determina să respingă pedeapsa capitală şi să se opună „oricărui fel de război, socotit nedrept", era felul lor de a se diferenţia de instituţiile Bisericii catolice ; căci ei credeau că după perioada apostolică Biserica suferise o decădere morală. Ca o consecinţă a acestei decăderi, catolicii nu mai erau în stare să facă fapte bune autentice şi, de aceea, Sfintele Taine administrate de preoţii lor nu erau valabile. Ca şi în cazul donatismului din primele veacuri creştine, cu care se asemăna, această concepţie îi făcea pe catari vulnerabili în faţa argumentului potrivit căruia, urmînd acest raţionament, nici ei nu puteau fi siguri de eficienţa obiectivă a propriilor Taine, ci erau nevoiţi să „trudească în condiţii de mare îndoială şi primejdie". În acuzaţia lor cu privire la decăderea Bisericii, unii mergeau atît de departe încît îl identificau pe Silvestru I, care era papă în momentul convertirii împăratului Constantin, cu Antihristul proorocit în Noul Testament. Catarii obiectau faţă de obiceiul catolic de a rosti rugăciuni pentru morţi, ca şi faţă de corolarul lui, ideea că sfinţii din ceruri se rugau pentru cei vii de pe pămînt. Declarîndu-se împotriva credinţei catolice potrivit căreia bisericile şi altarele pot fi numite „locuri sfinte" şi „locaş al lui Dumnezeu", ei denunţau practica pelerinajelor la aşa-zisele locuri sfinte ale lui Hristos şi ale sfinţilor. În acelaşi timp, refuzau sistemul sacramental al Bisericii, afirmînd „că nu există mai mult de două Taine", şi anume, confirmarea şi preoţia, ambele administrate prin punerea mîinilor. În locul practicii catolice a Euharistiei ei practicau frîngerea pîinii la masa de prînz şi la masa de seară.

În ciuda radicalismului unor astfel de doctrine care au împins la extrem ceea ce doar sugerau unele concepţii mai larg răspîndite, aceste învăţături ale catarilor nu reprezentau decît o mică parte din atitudinile eretice generale pe care le rezumăm aici. Însă catarii şi adversarii lor catolici erau de acord cel puţin cu o concluzie: aceea că doctrina catarilor se abătea mult mai profund de la ortodoxia catolică decît chiar şi cel mai virulent atac împotriva Bisericii şi a structurilor ei, pătrunzînd pînă în inima monoteismului creştin, inclusiv a doctrinei despre Treime şi a celei cu privire la persoana lui Hristos. Catarii reuniseră ideile diferitelor erezii anterioare într-o „unică erezie generală". Cînd opozanţii catolici acuzau că „Biserica

Ecb. *Catar.* 1.1 (*PL* 195:14)
Apud Ebr. *Antihaer.* 15 (*MBP* 25:1556-58)

Apud Monet. Crem. *Catar.* 5.13.3 (Ricchini 513)

Apud Monet. Crem. *Catar.* 5.3.1 (Ricchini 412-413)

Apud Ecb. *Catar.* 4.1 (*PL* 195:25)
Vezi vol. I, pp. 319-321

Rain. Sacc. *Catar.* (Dondaine 69-70)

Apud Monet. Crem. *Catar.* 3.4.2 (Ricchini 263)

2Tes. 2,3

Apud Ermeng. *Tract.* 17 (*PL* 204:1267); *Apud* Monet. Crem. *Catar.* 4.9.5 (Ricchini 374-375)

Apud Ermeng. *Tract.* 8 (*PL* 204:1249)
Apud Ebr. *Antihaer.* 12 (*MBP* 24:1553)

Apud Petr. Mart. *Patar.* 14 (*AFP* 17:329)

Rain. Sacc. *Catar.* (Dondaine 65)

Alan. Ins. *Haer. pr.* (*PL* 210:307-8)

catarilor îşi are originea... în [credinţa] păgînilor sau a evreilor sau a creştinilor apostaţi" sau cînd învăţăturile lor erau văzute ca fiind legate de cele ale gnosticilor, musulmanilor, nestorienilor, precum şi ale monofiziţilor şi apolinarienilor, aceasta nu reprezenta altceva decît practica obişnuită de a ataca o erezie prin identificarea ei cu o mişcare anterioară deja condamnată de Biserica ortodoxă. Însă asemenea acuzaţii aveau totuşi implicaţii mai numeroase şi mai precise. Catarii erau, din punct de vedere episcopal şi doctrinar, urmaşii bogomililor din Bulgaria şi prin ei – oricare ar fi fost legătura istorică – şi ai maniheilor din primele veacuri creştine. În acelaşi timp, teologii catolici recunoşteau că această grupare a catarilor nu era una omogenă din perspectivă doctrinară, ci dimpotrivă cuprindea o diversitate de opinii cu privire la diferite aspecte.

Atît din propriile mărturisiri ale catarilor, cît şi din scrierile catolicilor împotriva lor se desprinde teza centrală a acestora, şi anume concepţia dualistă asupra lui Dumnezeu. „Ei spun că sînt doi dumnezei", relatau teologii catolici, sau, amplificînd relatarea, „ei spun că sînt doi dumnezei, unul omnipotent, iar celălalt malefic". Începînd cu Marcion, dualiştii creştini precum bogomilii din Răsărit nu conteniseră să citeze cuvintele lui Iisus potrivit cărora un pom bun nu poate să dea roade rele. Evident că aceste cuvinte au devenit un loc comun şi pentru catari, care le-au folosit pentru a-şi argumenta teoria că o lume rea nu ar fi putut fi opera unui Creator bun. Unii dintre ei îl considerau pe Dumnezeu Creatorul elementelor naturii, în timp ce alţii puneau crearea lor pe seama diavolului; dar şi unii, şi alţii erau de acord cu faptul că diavolul a despărţit stihiile şi le era stăpîn. După cum îşi mărturisea crezul unul dintre ei, „Dumnezeu a creat şi a făcut toate lucrurile bune... prin care înţeleg doar acele lucruri care sînt nevăzute ochiului trupesc; celelalte lucruri au fost create şi făcute de diavol". Antiteza ireconciliabilă dintre noţiunea de Creator bun şi realitatea răului din lume i-a condus la convingerea că „există neîndoielnic un alt creator sau ziditor care este sursa şi cauza morţii, a pierzaniei şi a tot ce este rău". Fapte precum crima ori patimile trupeşti nu puteau fi opera Creatorului bun, ci erau rezultatul lucrării unei alte divinităţi, dumnezeul cel rău. Răspunsul catolic la această afirmaţie a catarilor era ideea bine cunoscută că, întrucît Dumnezeu era Creatorul tuturor

Monet. Crem. *Catar.* 5.2.2 (Ricchini 411)

Vezi vol. II, p. 256

Haer. *Catar.* (*AFP* 19:306) Rain. Sacc. *Catar.* (Dondaine 76)

Vezi vol. II, pp. 242-243

Ecb. *Catar.* 1.3 (*PL* 195:16-17)

Rain. Sacc. *Catar.* (Dondaine 64); Bonac. *Manif.* pr. (*PL* 204:775); Petr. Mart. *Patar.* 9 (*AFP* 17:324-326)

Lib. princ. (Dondaine 83) Monet. Crem. *Catar.* 1.1.1 (Ricchini 7); Alan. Ins. *Haer.* 1.35 (*PL* 210:337) Ebr. *Antihaer.* 5 (*MBP* 24:1540) Ermeng. *Tract.* 2 (*PL* 204:1237)

Vezi vol. I, p. 94

Vezi vol. II, p. 245

Mat. 7,18; Lc. 6,43

Lib. princ. (Dondaine 81); Alan. *Ins. Haer.* 1.4 (*PL* 210:309); Monet. Crem. *Catar.* 1.1.2 (Ricchini 10)

Bonac. *Manif.* pr. (*PL* 204:775)

Apud Petr. Mart. *Patar.* 1 (*AFP* 17:320)

Lib. princ. (Dondaine 117)

Lib. princ. (Dondaine 127-128)

Vezi *supra*, pp. 138-139

Alan. Ins. *Haer.* 1.4 (*PL* 210:310) lucrurilor bune, răul era absenţa binelui şi, prin urmare, nu exista cu adevărat.

Între multele corolare eretice care derivau, după părerea ortodocşilor, din această concepţie asupra dualismului, cele mai semnificative din punct de vedere doctrinar erau acelea care puneau în pericol cele două dogme centrale ale credinţei catolice – nu doar Treimea, care era evident ameninţată prin afirmaţia că există doi dumnezei, dar şi persoana lui Hristos. Ecb. *Catar.* 5-13 (*PL* 195:26-98) Dacă Dumnezeul cel bun nu putea fi Creatorul unei lumi văzute în care se manifestă păcatul şi răul, concluzia era că firea umană a lui Hristos nu putea fi părtaşă unei asemenea lumi. *Apud* Petr. Mart. *Patar.* 3 (*AFP* 17:321) Alan. Ins. *Haer.* 1.19 (*PL* 210:321) El trebuie să fi avut „o singură fire", neimplicată într-o creaţie păcătoasă. De aceea, „unii dintre eretici spun că Fiul lui Dumnezeu le-a înfăţişat oamenilor doar umbra unei firi umane, nu şi realitatea ei", fiindcă o fire umană pe deplin reală nu ar fi putut să evite contaminarea cu lumea fizică, al cărei creator era dumnezeul cel rău sau diavolul. Unii dintre catari reuşeau să iasă din această dificultate apelînd la vechea erezie docetistă potrivit căreia firea umană a lui Hristos Vezi vol. I, pp. 109-110 nu era decît o iluzie; astfel, *Apud* Ermeng. *Tract.* 7 (*PL* 204:1243) Petr. Mart. *Patar.* 8 (*AFP* 17:324) „Hristos nu a fost născut din femeie, nu a avut un trup real, nu a murit cu adevărat şi nici nu a suferit, ci doar a dat iluzia că suferă". În ciuda eforturilor ereziologilor catolici de a demonstra că aceste idei hristologice proveneau din diferite sisteme eretice mai vechi, dilema fundamentală a catarilor, aşa cum o înţelegeau criticii lor catolici, era între originea divină a lui Hristos şi adevărata lui fire umană, doar una dintre ele fiind cea reală. Desigur, oricare ar fi fost soluţia pentru rezolvarea acestei dileme, ea ar fi fost inacceptabilă pentru Alan. Ins. *Haer.* 1.32 (*PL* 210:334) creştinătatea ortodoxă.

Tot un corolar al dualismului catarilor era şi faptul că nu se accepta doctrina creştină tradiţională a învierii trupului: Ap. Ebr. *Antihaer.* 9 (*MBP* 24:1549) „Vom învia într-un alt trup, iar Dumnezeu ne va da un trup nou". Căci dacă trupul omenesc, împreună cu toate lucrurile văzute din această lume, venise de la diavol şi nu de la bunul Dumnezeu, „de cine vor fi slăvite trupurile sfinţilor în Ziua Judecăţii? Desigur nu de către diavol, dar nici, după cît se pare, de către Dumnezeu; căci Dumnezeu nu va slăvi o fire rea. Alan. Ins. *Haer.* 1.23 (*PL* 210:324) Şi, de aceea, sfinţii nu vor învia în trupuri slăvite". Cel puţin una dintre sectele catarilor se pare că propovăduia o doctrină a transmigraţiei sufletelor, *Apud* Rain. Sacc. *Catar.* (Dondaine 75) *Apud* Alan. Ins. *Haer.* 1.27 (*PL* 210:328) potrivit căreia „sufletele lui Dumnezeu sînt transmise de la un trup la altul, iar în final sînt toate iertate de pedeapsă şi de vină". Pe de altă parte, se pare

Vezi vol. I, pp. 152-154

Apud Petr. Mart. *Patar.* II (*AFP* 17:327-328)

Apud Alan. Ins. *Haer.* 1.9 (*PL* 210:316)
Apud Petr. Mart. *Patar.* 22 (*AFP* 17:330-331); *Apud* Monet. Crem. *Catar.* 2.5.1 (Ricchini 138-141)

că existau unii care afirmau că sufletul este muritor şi piere odată cu moartea trupului. Iar alţii, amintind de ideile lui Origen, identificau trupurile ce aveau să cunoască învierea cu cele care fuseseră înfrînte în lupta purtată înainte de veacuri între Satan şi îngerii buni, trupuri menite să învieze la sfîrşitul lumii. Această teorie era, se pare, înrudită cu credinţa, care amintea şi ea de concepţia lui Origen, că sufletele oamenilor erau de fapt îngeri căzuţi, condamnaţi să-şi ispăşească vina pentru o vreme în trupurile oamenilor. Dispreţul faţă de trupul fizic exprimat în această atitudine faţă de înviere era ilustrat şi de postul sever impus de catari.

Alan. Ins. *Haer.* 1.35 (*PL* 210:337); Ermeng. *Tract.* 3 (*PL* 204:1237)

Apud Monet. Crem. *Catar.* 2.7.1 (Ricchini 196-203)

Ecb. *Catar.* pr. (*PL* 195:13-14)
Lc. 24,44

Apud Ebr. *Antihaer.* 2 (*MBP* 24:1530); *Apud* Alan. Ins. *Haer.* 1.37 (*PL* 210:341)

Apud Petr. Mart. *Patar.* 5 (*AFP* 17:322-323)
Apud Petr. Mart. *Patar.* 7 (*AFP* 17:323); *Apud* Ebr. *Antihaer.* 13 (*MBP* 24:1554-1555) ; *Apud* Ermeng. *Tract.* 6 (*PL* 204:1242-1243)

„Cel de-al doilea punct al ereziei" catarilor era, potrivit apărătorilor credinţei catolice, convingerea lor „că legea lui Moise a fost dată de prinţul întunericului, adică de dumnezeul cel rău, în vreme ce legea Evangheliei a fost dată de prinţul luminii, adică de dumnezeul cel milostiv". Această idee era consecventă cu dualismul pe care îl susţineau catarii, „aşa încît, după cum există două principii ale realităţii, tot astfel există şi două testamente care derivă din ele". Contrastul dintre moralitatea Vechiului Testament şi cea a Noului Testament se datora originii malefice a celui dintîi. Combătîndu-i pe catari pentru metoda lor arbitrară de a cita texte din Scriptură, catolicii invocau autoritatea lui Hristos, care îi învăţase pe ucenici că „Legea lui Moise, proorocii şi psalmii" fuseseră scrise despre el. O trăsătură aparte a ostilităţii catarilor faţă de Vechiul Testament era credinţa că „patriarhii... şi toţi cei care au murit înainte de patimile [lui Hristos] erau osîndiţi". Cînd pasaje noutestamentare precum capitolul al unsprezecelea din Epistola către Evrei vorbeau despre mîntuirea patriarhilor, aceasta se referea la „alte făpturi cereşti care purtau acelaşi nume". Ioan Botezătorul era, după părerea unora dintre catari, vrednic de pedeapsă, el fiind „cel care fusese trimis de diavol să-i pună piedici lui Hristos" şi care fusese osîndit.

Ecb. *Catar.* 2.1 (*PL* 195:18)

Bonac. *Manif.* pr. (*PL* 204:777)

Însă nu doar pe cei care trăiseră înainte de Hristos îi repudiau catarii; îşi exprimau opoziţia şi faţă de tradiţia catolică de după Hristos, susţinînd „că adevărul credinţei creştine nu le este cunoscut decît [lor] şi a fost păstrat în ascuns doar de [ei]". În ceea ce îi priveşte pe Părinţii Bisericii catolice – fie Ambrozie sau Grigore, Augustin ori Ieronim – „pe aceştia şi pe alţii îi condamnă fără drept de apel". Pentru catolici, o asemenea atitudine faţă de tradiţie şi faţă de Părinţii Bisericii reprezenta o contradicţie în

sine. Punerea Scripturilor apostolice în antiteză nu doar cu Vechiul Testament, dar şi cu Biserica, submina autoritatea Scripturii, care era validată de Biserică. Prin urmare, ereticii „ar trebui să creadă [Biserica] tot la fel cum îi cred pe apostolii înşişi". Ceea ce respingeau pe motiv că venea de la Augustin venea de fapt din Evanghelii şi nu era posibilă nici o contradicţie între Biserică şi Scriptură în ceea ce priveşte autoritatea lor. Conflictul cu erezia dualistă, asemenea conflictelor cu schismaticii răsăriteni şi cu sectanţii apuseni, a dus în cele din urmă la apărarea unicei şi adevăratei credinţe apostolice, aşa cum era ea mărturisită de una, adevărată şi apostolică Biserică a lui Hristos, care se definea ca fiind „urmaşa" legitimă a apostolilor.

Petr. Ven. *Petrob.* 27 (*CCCM* 10:24)

Petr. Ven. *Petrob.* 69 (*CCCM* 10:43)

Wm. Mon. *Henr. Mon.* 5 (Manselli 51)

Întîlnirea cu alte credinţe

În timp ce teologii din veacul al XII-lea erau angajaţi într-un nou conflict cu erezia, au avut şi întîlniri, mai intense şi mai sistematice decît ale oricăruia dintre predecesorii lor din epoca medievală, cu purtătorii de cuvînt ai altor credinţe. Deşi credeau că „Evanghelia a fost răspîndită în lumea largă prin propovăduirea apostolilor", ei au descoperit treptat puterea continuă a alternativelor la Evanghelie. „Cei mai mari trei duşmani ai sfintei creştinătăţi în vremea noastră, adică evreii, ereticii şi sarazinii" au determinat o reacţie de apărare a credinţei în secolul al XII-lea, precum şi „compararea [doctrinei noastre] cu toate celelalte doctrine". Astfel, cînd Alain de Lille a scris un tratat intitulat *Despre credinţa catolică împotriva ereticilor vremii sale*, el a dedicat primele două capitole ereticilor creştini, al treilea, evreilor, iar al patrulea, musulmanilor. În timp ce Alain îi socotea pe sarazini „păgîni", Petru Venerabilul recunoştea „patru tipuri de secte răspîndite în lume în zilele noastre, mai precis, creştinii, evreii, sarazinii şi păgînii". Petru vorbea despre „erezia lui Mahomed" ca despre „drojdia tuturor ereziilor", care depăşea „toate ereziile care au fost stîrnite de spiritul diabolic în cei 1100 de ani de la întruparea lui Hristos".

Rad. Ard. *Hom.* 1.1 (*PL* 155:1306)
Petr. Pict. *Ep. Petr. Ven.* (Kritzeck 216)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 86)

Alan. Ins. *Haer.* (*PL* 210:305-430)
Alan. Ins. *Haer.* 4.1 (*PL* 210:421)

Petr. Ven. *Petrob.* 161 (*CCCM* 10:94)

Petr. Ven. *Ep.* 111 (Constable 294)

Petr. Ven. *Sect. Sar.* pr. 12 (Kritzeck 226)

Întîlnirea creştinătăţii apusene cu „erezia lui Mahomed" a atins apogeul în această epocă dintr-o mulţime de motive, cel mai important fiind, desigur, acela că „vrăjmaşii lui Hristos au ocupat templul şi mormîntul lui Hristos, ca şi întregul Ierusalim, această dumnezeiască şi regală cetate". Campania „lumii latine" cu scopul de a-i „alunga pe aceşti

Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:601)

Guib. Nog. *Gest.* 1.1 (*PL* 156 : 685)
Petr. Ven. *Ep.* 130 (Constable 327)
Guib. Nog. *Gest.* 1.4 (*PL* 156 : 692)
Petr. Ven. *Sect. Sar.* pr. 12 (Kritzeck 225-226)
Petr. Ven. *Sum. Sar.* (Kritzeck 205)

duşmani ai creştinătăţii" şi contraatacurile musulmanilor pentru „subjugarea Ţării Sfinte" au transformat, de-a lungul acestor secole, confruntarea dintre creştinism şi islam cu precădere într-una de natură militară. Islamul lăsase „în umbră creştinătatea", reuşind să cucerească mai mult teritoriu creştin decît oricare dintre erezii, chiar mai mult decît arianismul. Într-adevăr, islamul preluase controlul asupra „aproape unei treimi din neamul omenesc, printr-o hotărîre de nepătruns a lui Dumnezeu". Însă cruciadele, a căror desfăşurare militară nu are legătură directă cu istoria dezvoltării doctrinei creştine, i-au obligat totuşi pe gînditorii Bisericii latine să ia în serios islamul şi din perspectivă teologică. Cu excepţia unor referiri ocazionale în literatura medievală anterioară, care oscilau „între inexactităţi ridicole şi absurdităţi neplăcute", lupta creştinilor împotriva musulmanilor fusese în principal treaba teologilor din Răsărit precum Ioan Damaschinul şi Teodor Abu Qûrra, care au formulat argumentele apologetice clasice ; nu este nevoie să le repetăm aici. Cu toate că „nici unul dintre învăţaţii Bisericii [apusene] nu a scris împotriva" lui Mahomed, cărturarilor occidentali le revenea acum misiunea de a apăra credinţa împotriva religiei Profetului, chiar în timp ce armatele lor o apărau împotriva sarazinilor. Cel mai de seamă dintre aceşti cărturari a fost Petru Venerabilul, ale cărui lucrări, inclusiv traducerea Coranului în latină, aveau să rămînă „cea mai importantă sursă de cunoaştere a creştinilor europeni cu privire la islam începînd cu secolul al XII-lea", cel puţin pînă în momentul apariţiei scrierilor lui Raimundus Lullus şi Ricoldus de Monte Croce din veacul al XIV-lea.

Daniel (1960) 5-6
Vezi vol. II, pp. 253-268
Guib. Nog. *Gest.* 1.3 (*PL* 156 : 689)
Kritzeck (1964) viii

La fel ca şi colegii lor din Răsărit, comentatorii apuseni ai islamului au fost impresionaţi de modul cum această religie „amesteca binele cu răul şi confunda adevărul cu minciuna". Din această perspectivă, părea să-şi merite numele de erezie creştină, căci, „după obiceiul ereticilor, accepta unele lucruri din credinţa creştină şi respingea altele". Astfel de afinităţi cu erezia creştină erau de înţeles din punct de vedere istoric, de vreme ce Mahomed a ajuns să cunoască doctrinele creştine din surse eretice, mai precis de la un călugăr nestorian, care l-a convertit de la păgînism la erezie, la care s-au adăugat apoi unele elemente de iudaism. Asemenea evreilor şi unor creştini eretici, musulmanii atacau cultul creştin al icoanelor considerîndu-l o formă de idolatrie. Cu toate că în ochii creştinilor această acuzaţie era lipsită de orice temei, ea ilustra

Petr. Ven. *Ep.* 111 (Constable 297)
Petr. Ven. *Sect. Sar.* pr. 13 (Kritzeck 227)
Petr. Alf. *Dial.* 5 (*PL* 157 : 600); Petr. Ven. *Ep.* 111 (Constable 296)
Vezi vol. II, pp. 132-144; 262
Alan. Ins. *Haer.* 4.11 (*PL* 210 : 427)

Petr. Ven. *Ep.* 111 (Constable 297) totuşi afirmarea monoteismului şi respingerea idolatriei la care ajunsese Mahomed ca urmare a convertirii sale, însă în opinia apologeţilor creştini ea exprima înclinaţia profetului şi a ucenicilor lui de a înlocui „fostele erori cu o Hild. Tr. *Mah.* pr. (*PL* 171:1346) nouă eroare". Probabil cel mai semnificativ exemplu al acestei tendinţe era concepţia musulmanilor asupra persoanei lui Hristos.

„Ei afirmă", se menţiona într-un tratat creştin împotriva musulmanilor, „că Hristos s-a născut dintr-o fecioară, Alan. Ins. *Haer.* 4.1 (*PL* 210:421) că Maria a rămas fecioară şi că Hristos a fost zămislit de Duhul lui Dumnezeu, adică de suflarea lui Dumnezeu". Mai mult, musulmanii credeau despre Hristos nu doar că „s-a născut dintr-o sfîntă fecioară prin suflarea divină", Petr. Ven. *Petrob.* 161 (*CCCM* 10:94) dar şi că a „propovăduit ceea ce este adevărat şi a făcut minuni". Totuşi, întrucît „ei cred că nimeni nu poate fi tată fără să fi avut o relaţie intimă, tăgăduiesc că Dumnezeu Creatorul este Tatăl" lui Hristos. Prin urmare, „deşi cred că Hristos a fost zămislit de Duhul Sfînt, nu cred că este Fiul lui Dumnezeu şi nici că este Dumnezeu". El era, potrivit musulmanilor, „un bun şi adevărat profet, nerobit Petr. Ven. *Sum. Sar.* (Kritzeck 204) nici unei minciuni şi nici unui păcat, Fiul Mariei, născut fără tată". După părerea criticilor creştini, doctrina naşterii din fecioară, care era pentru ei garanţia adevăratei Vezi vol. I, pp. 296-300 firi umane a lui Hristos, devenea în teologia musulmană Alan. *Ins.* *Haer.*4.3 (*PL* 210:423-24) un mijloc de ştirbire a deplinei firi umane a lui Hristos. Creştinii puneau pe seama învăţăturii musulmane credinţa că Hristos „nu a murit niciodată, de vreme ce nu merita să moară; însă atunci cînd evreii se pregăteau să-l ucidă, a scăpat din mîinile lor şi s-a înălţat la ceruri, unde Petr. Ven. *Sum. Sar.* (Kritzeck 204) se află acum în trup în prezenţa Creatorului, pînă la venirea Antihristului". De aceea, deşi Mahomed „mărturiseşte că [Hristos] este trimisul lui Dumnezeu, Cuvîntul lui Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu, el nu înţelege şi Petr. Ven. *Ep.* 111 (Constable 296) nici nu mărturiseşte prin termenii «trimis», «cuvînt» şi «duh» ceea ce înţelegem şi mărturisim noi". Astfel de interpretări greşite ale terminologiei creştine tradiţionale viciau aparenţa ortodoxă a învăţăturii musulmane cu privire la persoana lui Hristos.

Cealaltă obiecţie majoră a apologeţilor creştini era legată Petr. Alf. *Dial.* 5 (*PL* 157:599) de eshatologia musulmană. Făgăduinţele Coranului cu privire la viaţa de apoi li se păreau creştinilor complet materialiste, îndreptînd speranţele credincioşilor musulmani spre satisfacerea tuturor poftelor trupeşti care nu Alan. Ins. *Haer.* 4.5 (*PL* 210:424) fuseseră satisfăcute pe deplin în această viaţă. Chiar şi în ceea ce priveşte viaţa pămîntească, etica Evangheliilor

Hild. Tr. *Mah.* 9 (*PL* 171:1357)

1Cor. 2,9

Petr. Ven. *Ep.* 111 (Constable 296-97)

Alan. Ins. *Haer.* 4.14 (*PL* 210:429)

Petr. Ven. *Ep.* 111 (Constable 297)

fusese modificată pentru a face concesii trupului; tot astfel, nici viaţa de apoi nu era modelată după „comunitatea îngerilor, nici după vederea lui Dumnezeu ori după binele suprem, pe care «ochiul nu [le]-a văzut şi urechea nu [le]-a auzit şi la inima omului nu s-au suit»", ci după acele lucruri pe care trupul şi sîngele, sau mai bine spus scursurile trupului şi ale sîngelui, şi-au dorit şi au tînjit să le dobîndească". Şi în acest caz, tendinţa musulmanilor de a accepta şi apoi de a denatura credinţa creştină ortodoxă se manifesta din plin. Astfel, ei recunoşteau valabilitatea minunilor, dar vorbeau despre ele „prin antifrază", adică, folosind termenul pentru fapte ce erau lipsite de „raţiune ori de autoritate". Aceasta era pentru apologeţii creştini o dovadă a faptului că în credinţa lor, ca şi în nădejdea lor, musulmanii amestecau binele cu răul şi confundau adevărul cu minciuna.

Petr. Alf. *Dial.* 5 (*PL* 157:606)

Petr. Ven. E*p.* 130 (Constable 328)
Petr. Ven. *Petrob.* 97 (*CCCM* 10:57-58)

Guib. Nog. *Vita sua.* 2.5 (*PL* 156:903)

Petr. Alf. *Dial.* 5 (*PL* 157:597)

Apud Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:589)

Întîlnirea din secolul al XII-lea cu învăţătura musulmană a fost importantă şi din alt motiv. Ea a contribuit la punerea întregii chestiuni a relaţiei dintre creştinism şi iudaism într-o lumină diferită. Pe de o parte, creştinii le puteau spune evreilor că cele două credinţe erau cel puţin de acord asupra realităţii răstignirii şi morţii lui Hristos, în vreme ce musulmanii considerau aceste evenimente drept iluzorii. În acelaşi timp, creştinii erau de acord cu musulmanii asupra naşterii din fecioară, în opoziţie cu învăţăturile evreilor, care, întrucît nu erau „departe de noi, ci chiar în mijlocul nostru, sînt cu mult mai răi decît sarazinii" (deşi ereticii erau chiar mai răi decît evreii). Probabil că se poate vorbi de ilustrarea unui astfel de raţionament cînd cruciaţii, porniţi să se lupte cu musulmanii necredincioşi din Ţara Sfîntă, şi-au întrerupt călătoria pentru a masacra evrei în Europa. Şi în alte privinţe, islamul oferea un termen de comparaţie pentru disputele dintre evrei şi creştini. Unei persoane care se convertea de la iudaism la creştinism i se putea cere să explice de ce nu se convertise la islam, iar răspunsul punea în evidenţă specificitatea Evangheliei creştine în contrast cu ambele opţiuni. Un alt evreu participant la dispută invoca răspîndirea rapidă a islamului pentru a-şi întreba interlocutorul creştin: „dacă era creştină, acum bine înrădăcinată, ...nu poate crede fără minuni, atunci cum se face că ...erezia mahomedană ...a infectat părţi atît de însemnate ale lumii fără să săvîrşească nici o minune?". Ca şi în veacurile precedente, întîlnirea creştinilor cu alte credinţe a impus

cercetarea unei probleme mai vechi, aceea a relaţiei dintre creştinism şi iudaism.

Vezi vol. I, p. 82 ; vol. II, pp. 261-262

Prin urmare, veacul al XII-lea pare să fi produs mai multe tratate de polemică iudeo-creştină decît oricare dintre veacurile precedente ale Evului Mediu, poate la fel de multe ca toate aceste secole la un loc. Unele dintre tratate erau desigur mai curînd creaţii literare decît relatări ale unor întîlniri autentice; în cel puţin unul dintre cazuri, „dialogul" se purta între doi creştini şi nu între un creştin şi un evreu. Creştinii continuau să folosească vechea metodă de a compila „mărturii" din Vechiul Testament spre a dovedi superioritatea creştinismului faţă de iudaism. Totuşi alte tratate se bazau pe întîlniri care avuseseră loc cu adevărat, ca în conversaţia dintre Odo de Cambrai şi un evreu pe nume Leon pe drumul către Poitiers, un dialog ce se încheia cu un schimb de replici în care creştinul întreba : „Atunci de ce nu crezi ?", iar evreul răspundea: „Fiindcă nu îndrăznesc să mă lepăd de adevărul tradiţiei noastre în temeiul cuvintelor voastre". Chiar dacă nu se soldau cu o convertire, disputele puteau continua într-o atmosferă „amiabilă", şi chiar şi o discuţie între un evreu şi un convertit de la iudaism la creştinism avea în centru aspecte teologice. Apărătorii creştinismului repetau într-adevăr relatări cumplite despre ritualul iudaic, ca şi acuzaţiile obişnuite la adresa mercantilismului evreilor; totuşi, tratatele din această epocă se deosebesc de literatura rezumată anterior, nu doar cantitativ, ci şi calitativ.

Rup. *Ann.* pr. (*PL* 170:561-562)
Gualt. Torn. *Jud.* pr. (*PL* 209:425)
Vezi vol. I, pp. 39-40

Petr. Bl. *Perf. Jud.* (*PL* 207:825-870)

Od. Cambr. *Jud.* (*PL* 160:1112) Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1045)

Petr. Alf. *Dial.* (*PL* 157:535-672) Petr. Bl. *Perf. Jud.* 28 (*PL* 207:861) Herm. Sched. *Conv.* 2 (*PL* 170:807); Brd. Clr. *Cant.* 60.1.3 (Leclercq-Rochais 2:143)

Deşi în veacul al XII-lea, ca şi în secolele precedente, „temele polemicilor antiiudaice repetă în mare măsură şi pas cu pas «autorităţile» apologeticii creştine", situaţia existenţială dintre apărătorii iudaismului şi cei ai creştinismului se schimbase. Erau chiar unii creştini care credeau că se apropiase momentul convertirii întregului popor al lui Israel. Evreii jucau un nou rol în provocarea discuţiilor teologice creştine, ca de pildă în cercul lui Anselm de Canterbury; într-o prezentare a unei astfel de discuţii cu un evreu, unul dintre ucenicii lui Anselm relata un dialog onest şi plin de substanţă în ceea ce priveşte argumentele ambelor părţi. Importanţa problemei evreieşti în discursul creştin reiese din lucrările lui Alain de Lille şi Ebrard de Béthune, ambii incluzînd o secţiune polemică împotriva iudaismului într-o ereziologie generală. Atît de însemnată era întîlnirea cu iudaismul încît în chestiuni perene precum traducerea şi interpretarea corectă a

Miccoli (1959) 9

Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67:82; 95); Ioach. *Jud.* (*FSI* 95:3)

Southern (1963) 88-91

Gisl. Crisp. *Jud.* pr. (*PL* 159:1005-1006)

Alan. *Ins. Haer.*3 (*PL* 210:399-422); Ebr. *Antihaer.* 27 (*MBP* 24:1578-1579)

Vezi vol. I, p. 43; vol. II, p. 232
Petr. Alf. *Dial.* 7 (*PL* 157:613-617); Rich. S. Vict. *Em.* 1.6 (*PL* 196:612-613); Gualt. Torn. *Jud.* 1.2 (*PL* 209:426-427); Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1027)
Rich. S. Vict. *Em.* pr. 1.2 (*PL* 196:601-602; 607)

Vezi vol. II, p. 228
Petr. Ven. *Petrob.* 126 (*CCCM* 10:74); Paulin. Aquil. *Fel.* 1.12 (*PL* 99:363)

Gez. *Corp.* 39 (*PL* 137:390)

Vezi vol. II, pp. 227-242
Deut. 6,4 *Apud* Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1056-1058); Rup. *Ann.* 3 (*PL* 170:604); *Apud* Alan. Ins. *Haer.* 3.1 (*PL* 210:401); Ioach. *Jud.* (*FSI* 95:21) Gisl. Crisp. *Gent.* (Webb 64; 73)

1Cor. 8,6

Petr. Ven. *Jud.* 2 (*PL* 189:521) Petr. Bl. *Perf. Jud.* 2 (*PL* 207:828)

Il. *Trin.* 4.16; 4.33 (*PL* 10:109; 121)
Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1018)

Gualt. Torn. *Jud.* 2 (*PL* 209:437-450)

Petr. Alf. *Dial.* 6 (*PL* 157:611)
Petr. Ven. *Jud.* 1 (*PL* 189:519)

Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1017)
Rup. *Ann.* 3 (*PL* 170:601); Herm. Sched. *Conv.* 3 (*PL* 170:811)

Petr. Alf. *Dial.* 12 (*PL* 157:670); Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1034-1035)

cuvîntului „fecioară” sau „tînără femeie” din Isaia 7,14, care continua să preocupe ambele părţi, s-a dovedit necesar pentru apărătorii ortodoxiei să lanseze un avertisment împotriva unei tendinţe „iudaizante” din rîndul unor teologi creştini de a recunoaşte că exegeza iudaică fusese corectă. Urmînd obiceiul încetăţenit, ereziologii creştini se grăbeau să eticheteze drept „iudaice” implicaţiile falsei învăţături, mai ales în ceea ce priveşte doctrina despre persoana lui Hristos. Ei avertizau de asemenea şi asupra faptului că „ereticilor sau păgînilor, şi mai ales evreilor” trebuia să li se interzică participarea la slujbele creştine.

Dintre temele clasice ale disputei iudeo-creştine, problema „Treimii şi a pasajului *Shema*”, acuzaţia că dogma Treimii contrazicea unicitatea lui Dumnezeu, continua să fie importantă. Cuvintele din acest pasaj biblic apăreau în mod frecvent ca bază a criticilor iudaice sau chiar păgîne la adresa trinitarismului. Creştinii răspundeau acestei critici invocînd pasajul din Noul Testament în care se spunea că „este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sînt toate şi noi întru El; şi un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sînt toate şi noi prin El” şi susţinînd că, deşi Dumnezeu este „unul”, aceasta nu înseamnă că este „solitar”; ambele răspunsuri erau extrase din comentariul lui Ilarie pe tema unităţii lui Dumnezeu afirmată în Deut. 6,4. „Treimea” nu presupunea „triplicitate”. În apărarea monoteismului trinitar, exegeţii creştini repetau interpretările bine cunoscute ale diferitelor „pasaje de distincţie” din Vechiul Testament, pentru a dovedi că doctrina Treimii era deja prezentă în ele. Petrus Alfons, care se convertise de la iudaism, a mers chiar mai departe, oferind o explicaţie plină de fantezie a Tetragrammaton-ului din Ieşirea 3,14 ca un simbol mistic al Treimii; această explicaţie era o extindere a credinţei împărtăşite de evrei şi de creştini potrivit căreia „numele lui Dumnezeu” este Dumnezeu însuşi. În cadrul acestei apologii, creştinii făceau precizarea că nu omul Iisus reprezintă obiectul credinţei creştine, ci Fiul preexistent al lui Dumnezeu întrupat în el. Altminteri, venerarea lui Iisus ar fi echivalat cu o idolatrie, la fel ca şi adorarea icoanelor şi a statuilor, inclusiv a imaginii crucii; însă apologeţii creştini susţineau că „atunci cînd ne prosternăm în faţa crucii, nu venerăm acea cruce şi nici imaginea care îi corespunde, ci pe Dumnezeu Tatăl şi pe Fiul său, Iisus Hristos”.

Din această perspectivă, creştinii puteau să afirme că sînt la fel de fideli legii lui Moise ca şi evreii, de fapt mult

Petr. Alf. *Dial.* 12 (*PL* 157:656)
Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1046)
Ier. 2,8 (Vulg. 9)
Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:574)
Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1048-1050)
Apud Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1007)
Apud Alan. Ins. *Haer.* 3.6 (*PL* 210:407); *Apud* Petr. Dam. *Opusc.* 3 (*PL* 145:57-59)
Apud P. Ab. *Dial.* (Thomas 52)
Rup. *Ann.* 2 (*PL* 170:588-591)
Rich. S. Vict. *Edict.* 2 (Châtillon-Tulloch 46)
Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1010)
Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1047)
Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1010)
Ier. 31,31
Gualt. Torn. *Jud.* 1.7 (*PL* 209; 430-431); Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:572-573)
P. Ab. *Dial.* (Thomas 85)
Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1051)
P. Ab. *Dial.* (Thomas 53)
Petr. Ven. *Jud.* 5 (*PL* 189:650)
Apud Rup. *Ann.* 1 (*PL* 170:566)
Petr. Ven. *Jud.* pr. (*PL* 189:509)
P. Ab. *Dial.* (Thomas 48)

mai fideli. Citînd cuvintele proorocului Ieremia, „Deşi au păstrat legea, nu M-au cunoscut", ei acuzau că iudaismul înlocuise respectarea legii cu cunoaşterea lui Dumnezeu, în timp ce creştinismul se străduia ca prin cercetarea legii să ajungă la cunoaşterea şi venerarea lui Dumnezeu. Aşa cum era cu neputinţă să mănînci o nucă aflată încă în coajă, la fel şi adevărata respectare a legii trebuia să pătrundă pînă în miezul ei. „Noi respectăm Legea dată de Dumnezeu", spuneau evreii în replică, „şi îl urmăm implicit pe Moise, dătătorul de legi" şi rosteau diferitele porunci ale lui Moise de care creştinii nu ţineau seama. Oricine ştia că „practic toate mîncărurile gustoase [le] sînt interzise" evreilor. Totodată, în dialogurile pe care le purtau cu creştinii, puneau în discuţie şi legea Sabatului. Pentru creştini, astfel de invocări ale legii mozaice ignorau scopul fundamental al Vechiului Testament, care era „să se ajungă de la lucruri bune la lucruri şi mai bune". De aceea, unele dintre poruncile legii lui Moise erau temporare, iar „ceea ce vechea lege a poruncit pentru o vreme, noua lege a împlinit pentru vecie". Simbolurile şi cerinţele legii mozaice fuseseră menite să pregătească venirea lui Hristos, dar întrucît aceasta a avut loc, trebuia ca ele să înceteze. Înşişi proorocii Vechiului Testament promiseseră că avea să vină o „nouă lege", scrisă în inimă, care să înlocuiască legea scrisă pe piatră, iar legea cea nouă avea să întreacă legea veche şi imperfectă. Legea nouă implica şi recuperarea legii naturale originare care precedase instituirea legii scrise. Patriarhii Vechiului Testament, inclusiv Avraam, au fost nevoiţi să se mulţumească cu această lege naturală. Legea lui Moise a venit după legea naturală şi înainte de legea evanghelică; a fost valabilă pentru vremea ei, dar nu pentru vecie.

Controversa pe marginea valabilităţii şi interpretării legii lui Moise făcea parte dintr-o dispută mai largă cu privire la autoritatea şi exegeza Scripturii ca întreg. „V-am învins cu Cartea Sfîntă" susţineau creştinii, la care răspunsul evreilor pare să fi fost: „Toate lucrurile pe care le spuneţi îmi aparţin şi le-aţi luat din cărţile mele. De unde aţi luat aceste lucruri? Ce treabă aveţi cu Scripturile mele?". Motivul pentru care apologeţii creştini insistau asupra Bibliei iudaice era evident: încercau să-şi apere credinţa pe baza unei autorităţi pe care creştinii şi evreii o aveau în comun, îndemnîndu-i pe evrei să „creadă propriile Scripturi, nu pe ale altora". În ultimă instanţă, această autoritate se întemeia pe credinţă şi nu pe dovezi,

iar apelul creştinilor adresat evreilor pornea de la premisa că acceptarea Vechiului Testament conducea inevitabil la acceptarea Noului Testament, astfel încît, aşa cum creştinii îi credeau pe proorocii evrei, tot astfel şi evreii ar trebui să-i creadă pe apostolii creştini. Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:588)

La o privire mai atentă, premisa unei autorităţi comune punea cîteva probleme. În primul rînd, creştinii se simţeau îndreptăţiţi să meargă dincolo de textul Vechiului Testament, ca atunci cînd „au adăugat ceea ce nu adaugă Isaia, şi anume, faptul că după naşterea [lui Hristos, Maria] a rămas fecioară". Is. 7,14 Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1054) Rabinii precizau de asemenea că adesea creştinii citau ca fiind învăţături ale legii şi ale profeţilor diferite pasaje care nu apăreau în Scripturile iudaice canonice, ca de pildă pasaje din Cartea lui Baruh. *Apud* Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1026) Aceste „cărţi deuterocanonice" apăreau alături de canonul iudaic în versiunea creştină a Vechiului Testament. Petr. Ven. *Petrob.* 65-66 (*CCCM* 10:41) Acuzaţi de faptul că introduseseră în canon mai multe cărţi ale Bibliei decît cele legitime, creştinii îi acuzau la rîndul lor pe evrei că ridicaseră autoritatea Pentateuhului deasupra celei a Psalmilor şi a profeţilor, cărţi care erau surse esenţiale pentru arsenalul creştin. Rup. *Ann.* 2 (*PL* 170:581) În plus, şi iudaismul mersese dincolo de canonul Vechiului Testament, „dincolo de lege şi de profeţi", Petr. Ven. *Jud.* 5 (*PL* 189:627) prin ridicarea Talmudului la nivelul Scripturii sau chiar considerînd „această nemaipomenită doctrină a voastră, acest Talmud, ca fiind preferabil cărţilor profeţilor şi tuturor [cărţilor] autentice" ale Bibliei. Petr. Ven. *Jud.* 5 (*PL* 189:602) Mesajul creştin nu era „o nouă credinţă". Ioach. *Jud.* (*FSI* 95:23) La acuzaţia de a fi falsificat canonul şi textul Vechiului Testament, creştinii au răspuns plini de indignare că, „întrucît Hristos este adevărul, credinţa lui Hristos nu are nevoie de nici o falsificare şi nici nu este loc pentru falsificare în Biserica lui Hristos". Biserica primise legea şi profeţii de la iudaism, iar „ceea ce a primit de la voi, a păstrat neschimbat de-a lungul atîtor veacuri pînă în ziua de azi". Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1027)

Creştinii nu doar că „au păstrat intacte şi nealterate" cărţile Vechiului Testament pe care le primiseră de la evrei, dar le-au şi făcut cunoscute păgînilor, traducîndu-le în limbile neamurilor ca parte a misiunii creştine, aşa încît „latinii, grecii şi barbarii au din aceste cărţi ceea ce aveţi voi ca evrei", Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:582) în vreme ce iniţiativa evreilor care se soldase cu traducerea Bibliei în greacă nu continuase, iar creştinii preluaseră responsabilitatea de a propovădui şi altor neamuri învăţăturile legii şi ale profeţilor. Ioach. *Jud.* (*FSI* 95:98) Traducerea Bibliei în greacă, Septuaginta, a devenit un subiect extrem de delicat. Vezi vol. I, p. 44 Vezi vol. II, pp. 232-233 Hon. Aug. *Eluc.* 2.27 (*PL* 172:1154) Cu toate că exegeza creştină depindea

de traduceri mai mult sau mai puţin exacte ale Septuagintei, creştinii, urmînd exemplul lui Ieronim, încă îi mai acuzau pe traducătorii evrei că ar fi eliminat mărturiile care veneau în sprijinul doctrinei Treimii atunci cînd au tradus din ebraică în greacă. Totuşi, cert este că în majoritatea cazurilor participanţii evrei la dezbatere nu cunoşteau Septuaginta, în timp ce participanţii creştini nu cunoşteau textul ebraic. Evident că situaţia se schimba atunci cînd partenerul creştin era unul care se convertise de la iudaism; dar, oricum, era mai puţin surprinzătoare decît situaţia cînd un teolog creştin neevreu susţinea că înţelege într-o oarecare măsură limba originară a Vechiului Testament.

Ier. *Hebr. quaest.* pr. (*CCSL* 72:2)
Bern. Reich. *Modul.* 2 (*PL* 142:1132)
Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1027-1028)
Petr. Alf. *Dial.* pr. (*PL* 157:539)
Herm. Sched. *Conv.* 2 (*PL* 170:808)

Disputele dintre evrei şi creştini pe marginea canonului, a textului şi a limbii Vechiului Testament erau toate îndreptate spre adevărata problemă, şi anume interpretarea pasajelor-cheie ale Bibliei. „A iudaiza potrivit literei" era o modalitate clasică folosită de creştini pentru a discredita metodele de exegeză ale evreilor. Interpretarea iudaică a unui loc comun preferat de creştini precum Psalmul 2 era „întortocheată". Evreii îi acuzau şi ei pe exegeţii creştini: „vorbiţi aşa cum vă convine, citînd cuvintele Scripturii potrivit propriilor voastre intenţii şi răstălmăcindu-le după bunul vostru plac". La baza hermeneuticii creştine se afla credinţa că scrierile proorocilor din Vechiul Testament erau neclare şi aveau nevoie de un principiu de interpretare în sens figurat. Cărţile Vechiului Testament erau pline de „multe lucruri care sînt deosebite şi chiar contradictorii şi care nu au sens dacă sînt interpretate literal" şi tocmai de aceea se impunea o interpretare spirituală. Spre exemplu Psalmul 109, care fusese un text preferat în Noul Testament şi în scrierile primilor Părinţi ai Bisericii, nu se referea, aşa cum pretindeau exegeţii evrei, la Avraam, ci la „Iisus Hristos ca Dumnezeu şi om în acelaşi timp", căruia îi era îngăduit să stea la dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Acelaşi lucru era valabil şi în cazul multor altor pasaje din Vechiul Testament.

P. Ab. *Dial.* (Thomas 146); Petr. Ven. *Petrob.* 77 (*CCCM* 10:47)
Petr. Ven. *Jud.* 1 (*PL* 189:512)
Apud Rup. *Ann.* 1; 7 (*PL* 170:573; 597)
Petr. Alf. *Dial.* 1 (*PL* 157:553)
Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1048)
Vezi vol. I, p. 43
Petr. Ven. *Jud.* 1 (*PL* 189:513-518); Ioach. *Jud.* (*FSI* 95:8)

Printre astfel de pasaje, proorocia lui Iacob despre Iuda continua să reprezinte cea mai bună călăuză pentru înţelegerea istoriei poporului lui Israel. Uneori această profeţie alcătuia unicul subiect al unui scurt tratat împotriva evreilor, dar a jucat de asemenea un rol important şi în argumentaţia generală, fiind folosită spre a le dovedi evreilor că simbolurile legii Vechiului Testament nu puteau să mai fie valabile, acum că obiectul simbolismului lor venise

Fac. 49,10
Vezi vol. I, pp. 77-89
Fulb. *Jud.* (*PL* 141:306-318); Petr. Lomb. *Serm.* 2 (*PL* 171:376-381)
Alan. Ins. *Haer.* 3.12 (*PL* 210:411-412)

Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1010)

Rup. *Ann.* 1 (*PL* 170:564)

Petr. Dam. *Opusc.* 2.1 (*PL* 145:46)

Rich. S. Vict. *Except.* 1.4.13 (*TPMA* 5:141)

Ans. *Cur. d. h.* 1.18 (Schmitt 2:78); Ioach. *Jud.* (*FSI* 95:76-77)

Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1055)

Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:559-563)
Vezi vol. II, pp. 228-229

deja. Acest obiect era Iisus Hristos, care era, aşa cum se arăta în textul din Facerea 49,10, „aşteptarea neamurilor". Căci dacă era adevărat că evreii trăiseră timp de o mie de ani fără un rege şi sub stăpînirea neamurilor străine, aceasta însemna împlinirea proorocirii potrivit căreia „Căpetenie nu va lipsi din [neamul lui] Iuda, şi cîrmuitor din coapsele sale, pînă ce va veni ce i-a fost hărăzit; el este aşteptarea neamurilor [păgîne]". Aşa cum se spunea într-o cronică de istorie universală din veacul al XII-lea, „cînd ungerea legitimă a neamului evreiesc a luat sfîrşit, era iminentă, potrivit cuvîntului profetic, aşteptarea neamurilor, Domnul nostru Iisus Hristos". Sigur că Dumnezeu i-ar fi chemat şi pe păgîni chiar dacă ar fi crezut toţi evreii, însă respingerea lui Hristos de către evrei s-a transformat într-o ocazie istorică de a extinde chemarea şi asupra altor neamuri. Pentru a da această interpretare istorică profeţiei era totuşi necesar ca un exeget să studieze nu numai textul Facerii, ci şi „analele istorice". Un astfel de studiu arăta că domnia lui Irod fusese epoca în care s-a împlinit profeţia, şi din nou creştinii se bazau pe cronicile lui Flavius Iosephus ca principală sursă istorică pentru susţinerea tezei lor.

Rup. *Ann.* 3 (*PL* 170:606)

Guib. Nog. *Inc.* 3.7 (*PL* 156:522)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 50)
Petr. Bl. Perf. *Jud.* 13 (*PL* 207:843)

Alterc. syn. (Blumenkranz 55)
Rup. *Ann.* 2 (*PL* 170:591-592)
Ioach. *Jud.* (*FSI* 95:72)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 76)
Petr. Alf. *Dial.* 2 (*PL* 157:581)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 58)
Od. Cambr. *Jud.* (*PL* 160:1103)

Relatarea lui Flavius Iosephus era interpretată ca o dovadă a faptului că fusese o hotărîre divină cucerirea de către romani a Ierusalimului şi a Ţării Sfinte. Mai precis, distrugerea templului demonstra că iudaismul, valabil la vremea lui, ajunsese la final, din voia lui Dumnezeu. O calamitate de asemenea proporţii nu s-ar fi putut abate asupra neamului evreiesc „decît din cumplita mînie a lui Dumnezeu" şi prin „răzbunarea [lui] dreaptă", care nu aveau „altă cauză decît păcatul lor împotriva lui Iisus Hristos". Toate „prerogativele" iudaismului fuseseră anulate. Mai presus de orice, „pămîntul pe care îl primiseră l-au pierdut din cauza păcatelor lor", însă pămîntul „nu fusese întreaga făgăduinţă, ci doar un fel de premiu". Totuşi, pierderea pămîntului şi a cetăţii Ierusalimului era amintirea cea mai dureroasă a captivităţii poporului lui Israel, o captivitate din care nu puteau fi eliberaţi pînă cînd evreii nu începeau să creadă ceea ce refuzaseră să creadă strămoşii lor din vremea lui Hristos. Promisiunile făcute poporului lui Israel în Deuteronomul ignoraseră „binecuvîntarea spirituală" şi se concentraseră exclusiv pe binecuvîntările lumeşti, inclusiv făgăduinţa pămîntului. Acestea erau binecuvîntări pe care creştinii le interpretau ca fiind în intenţie „cereşti" mai curînd decît „lumeşti".

Acelaşi lucru era valabil şi pentru speranţele eshatologice. Astfel, evreii sperau că după înviere drepţii lor vor locui în Pămîntul făgăduinţei, unde adevăraţii credincioşi „de pretutindeni se vor aduna". Totuşi, după atîţia ani de robie, astfel de speranţe erau absurde.

Petr. Alf. *Dial.* 3 (*PL* 157:581-582)
Petr. Ven. *Jud.* 3 (*PL* 189:539)
Petr. Dam. *Opusc.* 2.4 (*PL* 145:55)

O componentă semnificativă a acestei aşteptări a evreilor era nu numai nădejdea că „toate împărăţiile ni se vor supune nouă" prin Mesia, ci şi că „sub domnia lui vom avea pace veşnică". Folosind aceleaşi pasaje din Vechiul Testament, creştinii susţineau de asemenea de mult timp că, odată cu venirea lui Hristos, „războaiele au încetat în întreaga lume". Criticilor evrei li se părea însă că realităţile istoriei politice şi militare, atît în Răsărit, cît şi în Apus, încălcau această promisiune. Mai presus de toate, viziunea profetică a unei lumi în care „vor preface săbiile în fiare de pluguri şi lăncile lor în cosoare; nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia şi nu vor mai învăţa războiul" era cea care părea foarte îndepărtată, chiar dacă asemenea evenimente „vor fi desăvîrşite fără îndoială după venirea lui Hristos. Totuşi pînă în ziua de azi neamurile se luptă unul împotriva altuia". Răspunsul creştin că aceste profeţii nu se refereau la „ceea ce neamurile vor face, ci la ceea ce va porunci Hristos" nu era cu totul satisfăcător. Nemulţumirea evreilor că „ordinea militară în epoca noastră nu preface încă săbiile în fiare de pluguri şi nici lăncile în cosoare", ci dimpotrivă „sînt destui fierari şi este destul fier pentru făurirea armelor" pare să fi fost suficient de puternică pentru a fi citată cuvînt cu cuvînt în două tratate creştine la o distanţă de aproape un secol. Pentru creştini, toată această nelinişte, fie ea externă ori internă, era semnul unui sfîrşit iminent.

Apud Od. Cambr. *Jud.* (*PL* 160:1103)

Iul. Tol. *Aet. sext.* 1.8 (*PL* 96:545)
Vezi vol. II, p. 227

Is. 2,4

Petr. Alf. *Dial.* 9 (*PL* 157:636)

Apud Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1012); *Apud* Alan. Ins. *Haer.* 3.11 (*PL* 210:410-411)
Ebr. *Antihaer.* 27 (*MBP* 24:1578)

Totuşi, aşa cum preciza unul dintre polemiştii evrei, „chiar dacă am scăpat de toate aceste aspecte, ajungem la Hristos, care reprezintă de fapt nodul gordian al întregii controverse". Toate celelalte teme ale controversei se subordonau acesteia. Disputa pe marginea Treimii se rezuma în cele din urmă la întrebarea: se cuvine sau nu să-i atribuim lui Hristos titluri precum „Dumnezeu" şi „Domn"? Cînd evreii şi creştinii dezbăteau pe marginea statutului legii mozaice, creştinii încercau să stabilească valabilitatea temporară a „vechii legi" a lui Moise în contrast cu veşnicia „noii legi" a lui Hristos. Deşi divergenţele de opinie asupra aspectelor exegetice erau obişnuite în rîndul fiecăreia dintre cele două comunităţi, deosebirile de interpretare biblică dintre cele două comunităţi erau legate în

Apud Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1011)

Petr. Ven. *Jud.* 2 (*PL* 189:521)

Ps. Gm. Camp. *Dial.* (*PL* 163:1047)

Petr. Ven. *Jud.* 1 (*PL* 189:517-518)

principal de relaţia dintre textele Vechiului Testament şi persoana lui Hristos ca Fiu întrupat al lui Dumnezeu. Iar tema dominantă a conflictului pe marginea pierderii Pămîntului făgăduinţei era pretenţia creştinilor de a fi „dovedit, dincolo de orice îndoială, că această robie a durat atît de mult din cauza morţii lui Hristos şi a relei voinţe a [evreilor] faţă de El", alături de principiul corelativ potrivit căruia promisiunile legate de pămînt, pe care iudaismul le revendica pentru sine, aveau de fapt legătură cu „nădejdea creştină în Hristos".

Petr. Alf. *Dial.* 2 (*PL* 157:581)
Od. Cambr. *Jud.* (*PL* 160:1103)

Prin urmare, de-a lungul acestor dispute, diferenţa fundamentală dintre evrei şi creştini era, aşa cum nota un creştin, faptul că „Eu spun «El a venit» în timp ce tu spui «El va veni»". Căci dacă a venit deja, se întrebau evreii, atunci de ce nu s-au împlinit profeţiile despre universalitatea împărăţiei mesianice? Doar neamul evreilor spunea, „Veniţi să ne suim în muntele Domnului", în vreme ce creştinii spuneau „Veniţi să mergem în Biserica Sfîntului Petru sau a Sfîntului Martin". Mai precis, credinţa creştină că Iisus este Mesia cel făgăduit era cea care definea deosebirea dintre iudaism şi creştinism. Chiar şi atunci cînd un evreu reuşea să-i acorde o mare cinstire lui Iisus, declarînd, „Cred că Hristos este un profet, desăvîrşit prin toate virtuţile sale, şi îl voi crede pe Hristos (*Christo credam*)", se simţea totuşi obligat să adauge: „Dar nu cred în Hristos (*in Christum*) şi nu voi crede niciodată, fiindcă nu cred decît în Dumnezeu, într-unul Dumnezeu". Evreii nu puteau să identifice „îngerul Domnului" cu însuşi Domnul. Aşa cum vedeau creştinii problema, piatra de încercare pentru evrei era paradoxul, vestit de profet şi împlinit în Duminica Floriilor, potrivit căruia „regele vostru vine la voi... smerit". Alţii fuseseră smeriţi şi umili, căci aceasta era condiţia umană, pe care evreii „o consideră josnică şi nedemnă de numele şi de onoarea Maiestăţii Divine". Li se părea „nepotrivit" ca slava sublimă a lui Dumnezeu să fie prezentă personal într-un om atît de umil. Şi totuşi, replicau creştinii, dacă Iisus Hristos nu era regele smerit promis în profeţiile Vechiului Testament, atunci cine altcineva putea fi?

Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:558)

Is. 2,2-3

Apud Alan. Ins. *Haer.* 3.11 (*PL* 210:410)

Apud Gisl. Crisp. *Jud.* (*PL* 159:1011)

Ioach. *Jud.* (*FSI* 95:9-17)

Zah. 9,9; Mat. 21,5
Petr. Bl. *Perf. Jud.* 15 (*PL* 207:844-45)

Petr. Ven. *Jud.* 2 (*PL* 189:529); Gisl. Crisp. *Gent.* (Webb 67)

Petr. Ven. *Jud.* 3 (*PL* 189:541)

Conflictul creştin cu iudaismul pe tema necesităţii lui Hristos ridica în mod acut problema posibilităţii revelaţiei şi a mîntuirii dincolo de Hristos. Creştinii împărtăşeau cu evreii şi cu musulmanii, precum şi cu alţi oameni care puneau preţ pe raţiune, un ataşament faţă de monoteism şi un dispreţ faţă de politeism şi idolatrie. Totuşi, pornind

P. Ab. *Dial.* (Thomas 50)

de la acest fundament comun fiecare tradiție religioasă a mers pe drumul ei „crezînd că îl slujește pe Dumnezeu și că face ceea ce îi place lui Dumnezeu". Însă acest lucru nu presupunea că o tradiție trebuia să fie de acord cu toate tradițiile religioase fără deosebire, ca și cînd diferențele dintre ele ar fi fost fără însemnătate. Tocmai o astfel de indiferență era considerată a fi una dintre greșelile musulmanilor, care „spun că oricine se poate mîntui în propria credință". Nici creștinii nu puteau ignora această problemă, mai ales din cauza întîlnirilor cu iudaismul și acum cu islamul. Concepția tradițională, care fusese elaborată de Biserica primelor veacuri în disputele ei cu gîndirea iudaică și cea clasică, continua să fie principiul conform căruia „de la începuturi, nimeni nu a fost mîntuit fără credința în Hristos", dar pentru unii aceasta fusese o credință în Hristos „cel care avea să vină", în vreme ce pentru creștini era o credință în „evenimentele trecute" ale vieții, morții și învierii lui. Acest principiu părea să fie prea bine ancorat în credința Bisericii ca să fie supus interogației.

P. Ab. *Dial.* (Thomas 53)

Sent. Flor. 50 (Ostlender 23)

Vezi vol. I, pp. 35-77

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.10.6 (*PL* 176: 336)

Totuși, erau cîțiva care afirmau „că mulți dintre cei ce au trăit înainte de întruparea lui Dumnezeu au fost mîntuiți prin patimile sale, chiar dacă ei nu au crezut niciodată nici în întruparea și nici în patimile sale". Respingînd această idee ca fiind eretică și sfidătoare, Petru Abelard era dispus să ia în considerare cazul unei persoane care „a refuzat să-i arate cinstire lui Hristos, nu din reavoință, ci din greșeală". El nu putea să accepte simplul răspuns că o astfel de persoană ar fi osîndită pentru o „ignoranță crasă [care] o face să se asemene celor pentru care s-au rugat Domnul în clipa pătimirii sale sau Sfîntul Ștefan". El considera mai degrabă „în consens cu evlavia și cu rațiunea" să crezi că cei care se străduiau să fie bineplăcuți lui Dumnezeu potrivit celor mai bune învățături pe baza legii naturale nu aveau să fie osîndiți pentru strădaniile lor. Dar întrucît mîntuirea trebuie să fie prin Hristos, Dumnezeu va dezvălui unor astfel de păgîni adevărul mîntuitor a „ceea ce trebuie crezut despre Hristos", ori printr-un trimis special, ori prin inspirație directă. Cu ajutorul acestei propuneri, Abelard apăra principiul potrivit căruia nu există mîntuire decît prin Hristos, fără să fie însă nevoit să-l condamne pe sărmanul neștiutor la o condiție lipsită de harul și mila lui Dumnezeu. De fapt, el realiza acest lucru prin mutarea problemei din sfera mîntuirii în sfera revelației, neîntrebînd, „Cum se poate mîntui cineva fără Hristos ?", ci, „Cum poate cineva să știe de

Apud P. Ab. *Theol. chr.* 4.78 (*CCCM* 12: 302)

Lc. 23,34; Fapte 7,60

P. Ab. *Prob. Hel.* 13 (*PL* 178: 696)

P. Ab. *Etic.* (Luscombe 64-66)

Dumnezeu, şi cît de mult poate să ştie, fără Scriptură şi fără Biserică ?". Răspunsul la această întrebare nu putea veni decît printr-o nouă interpretare a relaţiei dintre credinţă şi înţelegere.

Credinţa în căutarea înţelegerii

Apărarea credinţei împotriva ereziei şi a doctrinelor susţinute de alte credinţe a ridicat în mod inevitabil problema legăturii dintre autoritatea revelaţiei din cadrul Bisericii şi alte mijloace de cunoaştere. Chiar dacă aceste provocări nu i-ar fi determinat pe teologi să-şi îndrepte atenţia asupra relaţiei dintre raţiune şi revelaţie, imperativele gîndirii creştine ar fi fost cele care i-ar fi obligat să se aplece asupra problemei credinţei şi înţelegerii. Au existat, aşadar, atît o necesitate internă, cît şi una externă de a redeschide o discuţie perenă care continua din epoca patristică şi care fusese stîrnită în cadrul teologiei medievale de speculaţiile profunde ale lui Ioan Scotus Eriugena.

Vezi vol. I, pp. 55-70
Vezi *supra*, pp. 123-134

Potrivit unui ereziolog din veacul al XII-lea, „credinţa catolică se întemeiază nu doar pe fundamentul raţiunii divine, ci şi pe acela al raţiunii umane", chiar dacă „este de neînfrînt graţie incontestabilelor ei autorităţi teologice". Apariţia „noilor eretici", care reînviau vechi erezii şi „speculaţii filozofice", l-a determinat pe acest ereziolog să „înfăţişeze o prezentare raţională a unei credinţe raţionale pe baza unor raţionamente clare". Se spunea despre catari, de pildă, că se „bazează nu doar pe mărturiile Scripturilor, ci şi pe anumite raţionamente care lor li se par fireşti sau logice, deşi sînt de fapt sofiste". Anselm făcea distincţia între „cei care hulesc" şi „cei care recunosc că se simt onoraţi să poarte numele de «creştin»" ; se cuvenea să fie îndreptată o apărare raţională a credinţei doar împotriva celor dintîi. Însă Anselm i-ar fi inclus pe diferiţii eretici ai vremii sale în rîndul „celor care hulesc", nu în rîndul celor care puteau avea pretenţii la „onoarea numelui de «creştin»", şi, ca atare, ar fi considerat potrivit „să le demonstreze în mod raţional cît de iraţional este ca ei să ne dispreţuiască". Respingerea ortodoxă a ereziei nu se putea mulţumi cu argumente întemeiate pe interpretarea Scripturii, ci trebuia să aibă în vedere şi aspecte legate de filozofie şi raţiune.

Alan. Ins. *Haer.* pr. (*PL* 210:307)

Monet. Crem. *Catar.* 1.1.3 (Ricchini 23)

Ans. *Ep.* 136 (Schmitt 3:280-281)

Ecb. *Catar.* pr. (*PL* 195:13-14)

Nici unei erezii nu i se aplica mai bine acest lucru decît celei care contesta prezenţa reală în Euharistie, atitudine

Petr. Ven. *Petrob.* 153 (CCCM 10: 87-88)

Macdonald (1930) 98

Brun. S. *Lev.* 7 (*PL* 164 :404)

Lanf. *Corp.* 7 (*PL* 150:416)

Lanf. *Corp.* 1.11 (*PL* 150: 157)
Gisl. Crisp. *V. Herl.* (Robinson 95)

Sig. *Vir. ill.* 155 (*PL* 160:582)

Adel. *Ep. Brngr.* (Heurtevent 294-296)

Bald. *Sacr. alt.* pr. (*SC* 93:74)

Bald. *Sacr. alt.* 2.1.3 (*SC* 93:206)

Dur. Tr. *Corp.* 6.17 (*PL* 149:1401); Rem. Aux. *Cel. miss.* (*PL* 101:1262); Petr. Ven. *Petrob.* 189 (CCCM 10:112)

Petr. Ven. *Petrob.* 97 (CCCM 10:57-58)

Petr. Alf. *Dial.* 6 (*PL* 157:606); Petr. Ven. *Jud.* 4 (*PL* 189:571)

pe care Berengarius de Tours şi sectele radicale din veacul al XII-lea o aveau în comun. „Fundamentul întregului sistem al exegezei lui Berengarius" era, după părerea unui cercetător modern, o „aplicare a metodei dialectice pentru a suplimenta autoritatea tradiţiei, fie ea biblică sau patristică". Totuşi, în acel moment Berengarius părea că şi înlocuieşte, nu doar suplimentează, autoritatea tradiţiei. „Discutînd din perspectivă filozofică despre trupul şi sîngele lui Hristos, ne-a condus spre concluzii imposibile", declara unul dintre adversarii lui. Opozantul său cel mai aprig, Lanfranc de Bec, îl acuza pe Berengarius că „lasă deoparte autorităţile sfinte şi îşi găseşte adăpost în dialectică". Totuşi, nici chiar Lanfranc nu era împotriva folosirea dialecticii, care, spunea el, „nu se opune tainelor lui Dumnezeu, ci, atunci cînd este necesar, le sprijină şi le confirmă, cu condiţia să păstreze dreapta măsură". Lanfranc era apreciat ca erudit şi maestru în artele liberale, chiar şi de către greci, iar la scurt timp după moartea lui se spunea despre el într-o biobibliografie a autorilor ecleziastici că „Lanfranc, dialecticianul şi arhiepiscopul de Canterbury, a comentat [epistolele] apostolului Pavel şi, de cîte ori a avut ocazia, în pasajele textului, a emis ipoteze, a făcut afirmaţii şi a tras concluzii potrivit legilor dialecticii". Şi alţi critici ai lui Berengarius foloseau polemicile împotriva acestuia drept prilej pentru a face deosebirea între mijloacele de cunoaştere şi pentru a analiza relaţia credinţei cu experienţa senzorială şi cu raţiunea. După ce avertiza în prefaţa lucrării sale pe tema Euharistiei asupra faptului că „ipotezele raţiunii umane" nu se puteau ocupa cum se cuvine de taina prezenţei euharistice, un alt arhiepiscop de Canterbury ajungea, într-unul dintre capitolele lucrării, la concluzia că nu poate să evite întru totul concepte filozofice precum *formă* şi *materie* sau *specie* şi *substanţă*. Avertismentele lui reprezentau un loc comun în teologia euharistică, unde se afirma în permanenţă că această taină era menită să fie crezută şi venerată, iar nu discutată şi dezbătută. Dar cu toate acestea, discuţia şi dezbaterea continuau.

Deşi creştinii rătăciţi, precum ereticii, erau în anumite privinţe mai răi decît necredincioşii, şi unii, şi alţii meritau totuşi să fie înfruntaţi pe propriul lor cîmp de luptă, care era raţiunea. În întîlnirea cu alte credinţe, fie iudaică, fie musulmană, apărătorul credinţei creştine „le respinge pe amîndouă, uneori în temeiul raţiunii, iar alteori în temeiul autorităţii". Sprijinul căutat în raţiune ca armă

de apărare împotriva sistemelor de credinţă rivale era cu atît mai necesar atunci cînd acele sisteme, spre deosebire de iudaism şi islam, nu aveau nici o autoritate biblică în comun cu creştinismul. Avînd „raţiunea drept călăuză", păgînii înţeleseseră „anticipările revelaţiei divine", inclusiv unele aspecte ale „tainei mîntuirii noastre", pe care au aşteptat-o cu toată fiinţa. Iar apoi, cînd a venit în lume evanghelia creştină, ea a reuşit să-i convertească pe cei mai raţionali dintre oameni, pe filozofii greci; aceasta dovedea că evanghelia nu trebuia respinsă ca fiind iraţionalitate şi „nebunie". De vreme ce era evident faptul că diferenţele dintre credinţe se datorau divergenţelor în ceea ce priveşte autoritatea pe care se întemeiau, mai curînd decît „raţiunii, care precedă prin firea lucrurilor" toate aceste autorităţi, era funcţia raţiunii să analizeze cum cei care „recunosc că venerăm cu toţii un singur Dumnezeu" puteau totuşi să adopte fiecare „[o formă] diferită de credinţă şi de viaţă", fie ea cea a creştinului, a evreului ori a filozofului.

Rich. S. Vict. *Seir.* 8 (*TPMA* 15:266-267)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 85-86)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 94); Gisl. Crisp. *Gent.* (Webb 60)
P. Ab. *Dial.* (Thomas 41)

Respingerea falsei doctrine, care se declara creştină, dar nu era fidelă tradiţiei, şi răspunsul dat credinţelor alternative au oferit adesea ocazia pentru luarea în consideraţie a relaţiei dintre revelaţie şi raţiune. O caracteristică distinctă a acestei perioade în dezvoltarea teologiei medievale era faptul că alături de continuarea şi intensificarea „apărării raţionale a credinţei noastre împotriva celor care hulesc", fie că erau eretici sau păgîni, şi-a asumat sarcina de a începe cu mărturisirea de credinţă şi cu „legămîntul făcut la botez" şi de a merge mai departe, de „a înainta prin credinţă către înţelegere, mai curînd decît dinspre înţelegere către credinţă". În istoria dezvoltării doctrinei creştine (şi a „teologiei" în această accepţiune a cuvîntului), descoperirea imperativului potrivit căruia credinţa trebuie să avanseze către înţelegere este probabil cel mai important aspect al schimbărilor intelectuale care au avut loc de-a lungul veacurilor al XII-lea şi al XIII-lea. Căci această descoperire a modelat dezvoltarea cîtorva doctrine fundamentale într-un mod care avea să determine parcursul lor în secolele următoare.

Vezi vol. II, pp. 268-269
Ans. *Ep.* 136 (Schmitt 3: 281)

Vezi *supra*, pp. 34-35

O sursă majoră a acestei schimbări, precum şi un indiciu extrem de util în privinţa ei, a fost – alături de îndemnul frecvent invocat din Noul Testament de a fi „gata totdeauna să oferim o raţiune" pentru credinţă – folosirea unei traduceri mai vechi în limba latină a pasajului din Isaia 7,9, pe baza Septuagintei, dar fără să fi fost inclusă în Vulgata:

Ghellinck (1948) 279-284

1Pt. 3,15 (Vulg.)

„Dacă nu credeţi, nu veţi înţelege". Cu toate că ştia cum fuseseră traduse în Vulgata aceste cuvinte, şi anume „Dacă nu credeţi veţi fi distruşi", Augustin cita versiunea mai veche în tratatul său *Despre Treime* pentru a arăta că „credinţa caută, dar înţelegerea găseşte", aşa încît era necesar să se caute înţelegerea pe baza credinţei; cita această versiune şi pentru a arăta că pînă la dobîndirea înţelegerii era esenţial să se păstreze credinţa. În felul acesta pasajul a continuat să fie folosit în vechea formă latină chiar şi după acceptarea generală a Vulgatei. Ioan Scotus Eriugena îl cita în sprijinul principiului potrivit căruia credinţa trebuia să preceadă înţelegerea. Interpretarea clasică a cuvintelor proorocului Isaia era cea formulată de Anselm în primul capitol al lucrării sale *Proslogion*: „Îmi doresc cu ardoare să înţeleg măsura adevărului tău, pe care inima mea îl crede şi îl iubeşte. Căci nu caut să înţeleg ca să cred, ci cred ca să înţeleg. Căci cred chiar şi acest lucru: că nu voi înţelege dacă nu voi crede". Abelard folosea şi el pasajul cu pricina pentru a-şi justifica argumentaţia, la fel ca şi Hermann de Scheda în scrierile lui apologetice împotriva iudaismului. Iar Richard de Saint-Victor îl cita în capitolul de început al tratatului său *Despre Treime*, unde îşi argumenta teoria potrivit căreia „credinţa, atracţia pentru orice fel de cercetare rodnică şi temelia binelui, ocupă totuşi un loc inferior în aspiraţia noastră către Dumnezeu" în comparaţie cu înţelegerea. Textul-mărturie tradiţional despre credinţă şi înţelegere era avertismentul: „Cele mai presus de tine nu le căuta şi cele mai tari decît tine nu le iscodi. Cele ce s-au poruncit ţie, acelea le cugetă, că nu-ţi sînt de folos cele ascunse." Acest avertisment continua să fie invocat, aplicîndu-se cu precădere tainei prezenţei reale în Euharistie. Totuşi, chiar şi Taina Euharistiei se preta la folosirea versetului din Isaia ca dovadă a faptului că „credinţa nu este rodul înţelegerii, ci înţelegerea este rodul credinţei" în prezenţa euharistică.

Aug. *Doctr. christ.* 2.12.17 (*CCSL* 32:43)
Aug. *Trin.* 15.2.2 (*CCSL* 50:461)
Aug. *Trin.* 7.6.12 (*CCSL* 50:267)
Ildef. *Cog. bapt.* 137 (*SPE* 1:372)
Scot. Er. *Prol. Evr. In.* 3 (*SC* 151:214)
Ans. *Pros.* 1 (Schmitt 1:100)
P. Ab. *Theol. chr.* 3.51 (*CCCM* 12:215)
Herm. Sched. *Conv.* 11 (*PL* 170:823)
Rich. S. Vict. *Trin.* 1.1 (*SC* 63:64)
Ethier (1939) 52
Vezi vol. I, p. 60
Eclez. 3,21-22
Fulb. *Ep.* 5 (*PL* 141:196); Petr. Lomb. *Serm.* 1 (*PL* 171:374)
Herb. Los. *Serm.* 7 (Goulburn-Symonds 196); Lanf. *Corp.* 17 (*PL* 150:427) Petr. Ven. *Petrob.* 189 (*CCCM* 10:112); Guit. Av. *Corp.* 1 (*PL* 149:1441); Abb. *Fract.* (*PL* 166:1345); Gm. S. Th. *Sacr. alt.* pr. (*PL* 180:345); Bald. *Sacr. alt.* 2.3.2 (*SC* 93:298-300)

Ideea credinţei în căutarea înţelegerii, alături de folosirea pasajului din Isaia 7,9 ca argument în sprijinul ei, venea de la Augustin, faţă de care Anselm, în contextul scrierilor sale apologetice, se declara profund îndatorat. Acest element al sintezei augustiniene nu dispăruse niciodată din teologia medievală. Alcuin, de pildă, în atacul său îndreptat împotriva lui Elipandus, cita formularea lui Augustin: „Noi nu am cunoscut şi am crezut, dar «am crezut şi am ajuns să cunoaştem». Căci am crezut ca să înţelegem". Scriind împotriva aceluiaşi adversar, Beatus

Ans. *Mon.* pr. (Schmitt 1:8)
Alc. *Elip.* 4.11 (*PL* 101:294)
In. 6,69
Aug. *Ev. In.* 27.9 (*CCSL* 36:274)

Beat. *Elip.* 1.20 (*PL* 96:905) Rath. *Prael.* 2.12.24 (*PL* 136:206-207)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 109:102); Bald. *Tract.* 6 (*PL* 204:451-452)

de Liébana elabora şi el schema augustiniană a unei credinţe care conducea la înţelegere. Şi alţi teologi medievali evocau acest concept. Pentru toţi aceştia, Augustin era „cel mai mare filozof" al creştinilor, care trecuse de la filozofia păgînă la adevărul creştin. Speculaţiile lui despre „urmele Treimii" în mintea umană ilustrau exemplul remarcabil al credinţei în căutarea înţelegerii. Totuşi, gînditorii veacului al XII-lea au mers cu mult dincolo de asemenea speculaţii în cercetarea lor cu privire la rolul înţelegerii şi raţiunii în relaţie cu credinţa şi revelaţia, fiind conştienţi de faptul că procedînd astfel se angajau într-un demers care avea foarte puţine precedente în scrierile Părinţilor Bisericii. De abia în momentul cînd tradiţia creştină nu s-a mai confruntat practic cu nici o provocare a reuşit să-şi asume sarcina de a stabili cît de mult din conţinutul ei putea fi cunoscut fără credinţă.

Rich. S. Vict. *Trin.* 3.1 (*SC* 63:164-166)

Aşa cum speculaţiile lui Augustin cu privire la structura trinitară a minţii aveau la bază pluralul biblic, „Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră", tot astfel, ideea creaţiei după chipul lui Dumnezeu justifica efortul de a confirma prin raţiune ceea ce era deja cunoscut prin revelaţie. Fiecare făptură creată de Dumnezeu reflecta într-o anumită măsură firea lui Dumnezeu. Chiar şi numai fiinţînd, făptura devenea părtaşă fiinţei lui Dumnezeu. Însă Creatorul era Dumnezeul cel viu şi, prin urmare, acele făpturi create care aveau viaţă i se asemănau mai mult decît cele care nu aveau. De vreme ce Dumnezeul cel viu era, în acelaşi timp, unul care percepea toate lucrurile, percepţia în rîndul făpturilor vii se asemăna în mod deosebit cu El. Dar în rîndul făpturilor care percepeau alte făpturi, cele care erau în stare să gîndească în legătură cu această percepţie se aflau într-o poziţie unică în relaţie cu Originea divină şi îi purtau imaginea în chip aparte. De aceea, „ceea ce are raţiune [poartă asemănarea naturii supreme] mai mult decît ceea ce nu este în stare să raţioneze". Dumnezeu a pus chipul său în om, pentru ca omul să fie conştient de el, să reflecteze la el şi să-l iubească. Omul nu putea face acest lucru, din cauza păcatului său, dacă Dumnezeu nu „înnoia şi reforma" chipul. Şi totuşi, mintea raţională continua să fie creată „după asemănarea" înţelepciunii supreme a lui Dumnezeu. Prin urmare, trebuia ca fiecare „făptură înzestrată cu raţiune... să exprime prin activitatea ei voluntară acest chip care i-a fost imprimat prin puterea firii". Acest lucru se întîmpla atunci cînd îşi

Fac. 1,26

Aug. *Trin.* 14.19.25 (*CCSL* 50:456)

Ans. *Mon.* 31 (Schmitt 1:49); Hon. Aug. *Inev.* (*PL* 172:1203)

Ans. *Pros.* 1 (Schmitt 1:100)

Ans. *Mon.* 32 (Schmitt 1:51)

Ans. *Mon.* 68 (Schmitt 1:78-79)

folosea toate puterile pentru „a ţine minte, a înţelege şi a iubi Binele suprem".

Chiar şi Scriptura recunoştea valabilitatea activităţii raţiunii cînd lăsa pe seama alegerilor raţiunii problemele pe care le definea ca fiind „nedeterminate" de propria ei autoritate. Chiar şi acele chestiuni care erau determinate de autoritatea Scripturii puteau să cadă sub incidenţa „necesităţii raţionale" care să le trateze în termenii ei proprii. La acest nivel, astfel de aspecte nu puteau fi tratate „decît de raţiune", care producea propria ei certitudine cu privire la teme precum existenţa lui Dumnezeu şi realitatea naturii divine. Certitudinea la care conducea demonstraţia raţională venea din argumente „nu doar probabile, ci şi necesare" în sprijinul adevărului ultim. Era responsabilitatea filozofiei să „investigheze raţiunea tuturor lucrurilor, fie ele divine ori umane", cu toate că logica, matematica şi fizica erau incapabile să pătrundă „acel adevăr în care stă mîntuirea sufletului". O diferenţă fundamentală între gîndirea filozofică şi cea teologică era faptul că cea dintîi mergea dinspre etică spre teologie şi metafizică, pe cînd cealaltă pornea de la o concepţie asupra naturii lui Dumnezeu şi apoi se îndrepta către „faptele bune". Începînd aşadar cu „adevărul a ceea ce crede Biserica catolică în inima ei şi mărturiseşte cu gura ei", mintea creştină avea „să caute să descopere de ce acest lucru este adevărat". Cel puţin în principiu nu exista nici un aspect al acestui adevăr către care să nu se poată îndrepta mintea credincioasă în strădania ei de a înţelege.

Rich. S. Vict. *Tabern.* 1.7 (*PL* 196:216-217)

Ans. *Mon.* pr. (Schmitt 1:7)

Ans. *Mon.* 1 (Schmitt 1:13)

Rich. S. Vict. *Trin.* 1.4 (*SC* 63:70)
Hug. S. Vict. *Did.* 2.1 (Buttimer 24)

Hug. S. Vict. *Scrip.* 1 (*PL* 175:9)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 88-89)

Rom. 10,9

Ans. *Inc.* 1 (Schmitt 2:7); Gisl. Crisp. *Gent.* (Webb 77)

Cel mai important dintre aceste aspecte ale adevărului pentru gînditorii creştini ai epocii era existenţa lui Dumnezeu. Valabilitatea logică a „argumentului ontologic" al lui Anselm pentru existenţa lui Dumnezeu (definit ca fiind „acela decît care nu se putea gîndi ceva mai mare") nu intră în sfera preocupărilor noastre, însă definiţia în sine, da. Nu întîmplător, era o definiţie pe care Anselm o împărtăşea, nu doar cu propriii lui discipoli, ci şi cu Abelard, indiferent ce alte deosebiri teologice vor fi existat între ei. La baza gîndirii lui Anselm se afla concepţia cu privire la „o singură natură, mai înaltă decît toate lucrurile care sînt, suficientă sieşi în starea de veşnică fericire". Viziunea creştină tradiţională a caracterului absolut al lui Dumnezeu, care fusese interpretat pînă atunci nu doar ca o afirmare explicită a revelaţiei divine, dar, în acelaşi timp, ca o axiomă a filozofiei naturale, devenea aşadar încă o dată un principiu a cărui demonstrare nu depindea

Ans. Pros. 2 (Schmitt 1:101)

Gisl. Crisp. *Gent.* (Webb 60)
P. Ab. *Dial.* (Thomas 106)

Ans. *Mon.* 1 (Schmitt 1:13)

Vezi vol. I, pp. 74-75

Eadm. *V. Ans.* 1.19 (Southern 29)

Ans. *Mon.* 3 (Schmitt 1: 16)

Rich. S. Vict. *Trin.* 2.14 (*SC* 63: 136) Rom. 1: 20

Herm. Mag. *Epit.* 2 (*PL* 178: 1712)

Gilson (1938) 26

Roques (1962) 245

Rich. S. Vict. *Seir.* 8 (*TPMA* 15: 269)

Rich. S. Vict. *Trin.* 2.1 (*SC* 63: 110)

Rich. S. Vict. *Ben. maj.* 1.6 (*PL* 196: 72)

Rich. S. Vict. *Ben. maj.* 4.2 (*PL* 196: 136) Brd. Clr. *Div.* 45.1 (Leclercq-Rochais 6-I: 262); P. Ab. *Theol. schol.* 45-46 (*CCCM* 12: 418); P. Ab. *Theol. chr.* 1.12 (*CCCM* 12: 76) Aug. *Trin.* 14.19.25 (*CCSL* 50: 456)

Aug. *Trin.* 8.7.10 (*CCSL* 50: 284-285)

de o acceptare a autorităţii Scripturii şi a tradiţiei, dar era împărtăşit de toţi cei care gîndeau limpede, creştini sau nu. Din acest principiu decurgea în mod raţional ideea că toate celelalte realităţi existau prin această realitate ultimă şi că nu putea exista o sursă multiplă a lucrurilor, ci una singură. Dincolo de autoritatea revelaţiei, aşadar, „sînt multe feluri în care putem dovedi că nu există decît un singur Dumnezeu". Aşa cum spunea apostolul Pavel, evidenţa lucrărilor creaţiei îi făcuse pe filozofii păgîni să recunoască nu doar existenţa, dar şi unimea lui Dumnezeu.

Totuşi, „odată ce un gînditor creştin ajunge în acest punct, nimic nu l-ar putea împiedica să aplice aceeaşi metodă în cazul tuturor dogmelor creştine", nu doar în cazul existenţei şi unicităţii lui Dumnezeu, ci şi al Treimii şi întrupării. Expresia desăvîrşită a doctrinei răscumpărării formulate de Anselm nu era *Meditaţia asupra mîntuirii omului*, bazată pe Scriptură şi pe tradiţie, ci *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, care îşi propunea să dovedească doctrinele cu privire la păcat şi mîntuire doar în limitele raţiunii, „punînd între paranteze, ca să spunem aşa, faptul istoric al creştinismului, imperativul dogmatic al revelaţiei şi, mai ales, autoritatea Părinţilor şi a învăţaţilor" Bisericii. În acest demers el a fost urmat de Richard de Saint-Victor, care afirma că „este demonstrat pe baza raţiunii că Mijlocitorul dintre Dumnezeu şi oameni trebuie să fie Dumnezeu adevărat şi om adevărat". Richard recunoştea că există anumite aspecte ale credinţei care ar fi fost aproape imposibil de susţinut dacă nu le-ar fi transmis tradiţia catolică. Deşi existau doctrine care erau „mai presus de raţiune, dar nu dincolo de ea", precum cele referitoare la unicitatea lui Dumnezeu, alte doctrine „sînt mai presus de raţiune şi par să fie dincolo de raţiune sau chiar contrare ei", cum ar fi „aproape toate lucrurile pe care ni se cere să le credem despre Treimea persoanelor".

Majoritatea acestor aspecte ale dogmei Treimii trebuie să fi venit ori „prin revelaţie", ori „doar prin intermediul autorităţii", însă nu chiar toate. Căci crearea omului după chipul lui Dumnezeu, idee folosită pentru validarea acestui efort de trecere de la credinţă la înţelegere cu ajutorul raţiunii, era, în opinia generală, o creare „după chipul Treimii". Mai mult, Augustin considera că printr-o înţelegere a naturii adevăratei iubiri se putea ajunge la cunoaşterea Treimii. Studierea iubirii l-a făcut să ajungă la concluzia că „există trei entităţi: cel care iubeşte, cel

Aug. *Trin.* 9.2.2 (*CCSL* 50:294)

care este iubit şi iubirea însăşi". Plecînd de la această analiză, Richard de Saint-Victor interpreta Treimea pe baza iubirii, „însă concepţia lui Richard este oarecum diferită: atenţia lui este îndreptată în întregime înspre relaţiile personale" dintre fiinţele umane precum şi din

Dumeige (1952) 90

sînul Treimii. Drept urmare, Richard insista asupra implicaţiilor iubirii ca dovadă naturală a doctrinei Treimii. Nu putea să existe iubire acolo unde nu era decît o singură persoană; de vreme ce Dumnezeu era întruchiparea binelui suprem şi numai El merita iubire absolută, consecinţa logică era aceea că iubirea infinită întruchipată de Dumnezeu trebuie să fi avut întotdeauna un obiect infinit,

Rich. S. Vict. *Trin.* 3.2 (*SC* 63:168-170)

chiar şi atunci cînd nu existau făpturi create. Ca atare, o interpretare raţională a naturii iubirii, fără ajutorul revelaţiei, conducea la concluzia că „împlinirea iubirii are nevoie de o Treime a persoanelor". Ideea lui Augustin cu privire la „urmele Treimii" din mintea omului, aşa cum

Rich. S. Vict. *Trin.* 3.11 (*SC* 63:194)

Ans. Mon. 67 (Schmitt 1:77-78)

fusese ea interpretată de Anselm, îi servise mentorului lui Richard, Hugo de Saint-Victor, drept justificare pentru teoria potrivit căreia „într-o anumită măsură raţiunea umană are puterea" să pătrundă adevărul Treimii, însă Richard a continuat efortul de a dovedi existenţa Treimii în mod raţional. În acest efort i s-au alăturat cei care au descoperit mărturii ale doctrinei Treimii la filozofii păgîni ai Antichităţii.

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.3.28 (*PL* 176:230)
P. Ab. *Theol. chr.* 1.121; 2.12 (*CCCM* 12:123; 137-138); Herm. Mag. *Epit.* 12 (*PL* 178:1714-1715)

Dacă era permisă aplicarea metodelor speculaţiei raţionale în cazul tainei Treimii, mergînd chiar pînă la argumentarea doctrinei cu privire la *Filioque* doar pe baza raţiunii, fără autoritatea Scripturii sau tradiţiei, ce putea împiedica pe cineva să înceapă cu aceeaşi metodă raţională, dar să ajungă la concluzii care nu erau în acord cu doctrina ortodoxă? Richard se declara împotriva logicienilor şi a „pseudofilozofilor", care erau preocupaţi mai mult de noutate decît de adevăr, precum şi împotriva stiliştilor, care se temeau mai mult să nu încalce regulile gramaticianului Priscian decît să păcătuiască faţă de regula lui Hristos. Reînvierea generalizată a interesului pentru logică şi gramatică de-a lungul secolului al XII-lea şi aplicarea acestor discipline în cazul teologiei, mai precis în cazul teologiei trinitare, au generat o serie de dispute şi speculaţii în legătură cu Treimea, şi se pare că Richard a avut în vedere în atacurile sale tocmai unele dintre aceste aspecte. De la Părinţii capadocieni pînă la Hegel şi dincolo de el, dogma niceeană i-a fascinat pe aceia dintre comentatorii ei înclinaţi către metafizică, mai ales atunci cînd,

Rich. S. Vict. *Trin.* 5.8 (*SC* 63:318-24); Ans. *Mon.* 50 (Schmitt 1:65)

Rich. S. Vict. *Ben. maj.* 2.2 (*PL* 196:80) Rich. S. Vict. *Ben. min.* 46 (*PL* 196:34)

Vezi vol. I, pp. 235-236

ca în veacurile al XII-lea şi al XIII-lea, refamiliarizarea cu sistemele filozofice mai vechi a stîrnit un nou interes faţă de probleme îndelung neglijate. Implicaţiile doctrinare ale acestor curente de gîndire, care se deosebeau de principiile lor dialectice ca atare, au avut un impact direct asupra ceea ce credea, propovăduia şi mărturisea Biserica în legătură cu Treimea.

Întocmai ca în cazul viziunii trinitare a capadocienilor, relaţia dintre Trei şi Unu în sînul Dumnezeirii era strîns legată de problema universaliilor. Roscellinus de Compiègne se pare că prezenta doctrina Treimii în contextul unei teorii a universaliilor, potrivit căreia „substanţele universale sînt doar sunete vocale", aşa încît, de pildă, culoarea nu avea o realitate de sine stătătoare care să se deosebească de un obiect colorat. Era, în opinia adversarilor săi, o ilustrare a acestei teorii faptul că Roscellinus susţinea de asemenea că „în sînul Dumnezeirii, cele trei persoane ori sînt trei realităţi, [existînd] separat una faţă de alta (cum ar face trei îngeri) şi totuşi [existînd] în aşa fel încît să fie o singură voinţă şi putere, ori Tatăl şi Duhul Sfînt s-au întrupat" la fel ca şi Fiul. Din singura sa lucrare care a supravieţuit, o scrisoare adresată lui Abelard, reiese clar că argumentaţia lui Roscellinus avea la bază bine cunoscuta confuzie dintre teologia greacă şi cea latină în ceea ce priveşte terminologia trinitară, în care grecii vorbeau despre „trei substanţe (*hypostates*)", în timp ce latinii, întrucît foloseau termenul „substanţă" pentru a desemna *ousia*, vorbeau despre „o singură substanţă". Din această perspectivă, Roscellinus putea afirma că „nimic altceva nu este substanţa Tatălui decît însuşi Tatăl şi nimic altceva nu este substanţa Fiului decît însuşi Fiul". Prin urmare, erau „trei substanţe" în sînul Treimii. Se pare că într-adevăr Roscellinus a mers pînă acolo încît să afirme că Treimea „ar putea fi cu adevărat numită trei Dumnezei dacă ne-ar îngădui uzanţele". Citînd o sintagmă a lui Isidor, Roscellinus considera unitatea Treimii într-o „comunitate a maiestăţii" mai curînd decît într-o „singularitate a maiestăţii".

Concepţia trinitară a lui Abelard era diametral opusă faţă de cea a lui Roscellinus, împotriva căruia a redactat un tratat despre doctrina Treimii. Deşi nu exista nici un creştin cu discernămînt care să interzică o dezbatere raţională pe marginea credinţei, prin argumentaţia sa, Roscellinus transforma dialectica în sofistică. Abelard combătea ideea potrivit căreia „diversitatea persoanelor" din sînul Treimii presupunea „realităţi" diferite, aşa cum

Rosc. *apud* Ans. Inc. 1 (Schmitt 2:9)

Rosc. *apud* Ans. *Ep.* 136; *Ep.* 129 (Schmitt 3:279; 271)

Aug. *Trin.* 7.4.7 (*CCSL* 50:255); P. Ab. *Sic et non.* 9 (Boyer-McKeon 136-139)

Rosc. *Ep. Ab.* 10 (*BGPM* 8-V:74)

Rosc. *apud* Ans. *Ep.* 136 (Schmitt 3: 279)
Isid. Sev. *Orig.* 7.4.2 (*PL* 82:271)

Rosc. *Ep. Ab.* 13 (*BGPM* 8-V:77)

P. Ab. *Ep.* 14 (*PL* 178:356-357)

P. Ab. *Dial.* (Thomas 97)
P. Ab. *Theol. chr.* 3.4 (*CCCM* 12:195)

P. Ab. *Theol. chr.* 3.90 (*CCCM* 12:230)
P. Ab. *Theol. schol.* 50 (*CCCM* 12:420)
P. Ab. *Theol. chr.* 3.109 (*CCCM* 12:235)
P. Ab. *Theol. chr.* 3.69 (*CCCM* 12:223)
P. Ab. *Theol. chr.* 1.8 (*CCCM* 12:75)
P. Ab. *Theol. chr.* 3.60 (*CCCM* 12:219)
Buytaert (1974) 131
In. 3,5
P. Ab. *Theol. schol.* 50 (*CCCM* 12:420)
P. Ab. *Theol. chr.* 1.7 (*CCCM* 12:74)
P. Ab. *Theol. chr.* 1.52 (*CCCM* 12:216)
Vezi vol. I, pp. 358-359
Gisl. Por. *Com. Eut.* pr. 7 (Häring 234)
Ioan Salis. *Hist. pont.* 8-14 (*MGH Scrip.* 20:522-30); Ot. Fr. *Gest. Frid.* 1:50-57 (*MGH* Scrip. 20:379-84)
Häring (1951) 4-5

susţinea Roscellinus. Iar, pe de altă parte, nu putea să admită că alternativa era să se afirme că Tatăl şi Duhul Sfînt s-au întrupat. Doctrina care spunea că Tatăl l-a născut pe Fiul din veşnicie nu presupunea, aşa cum susţinea Roscellinus, că „substanţa naşte substanţă". Căci nu era decît „o singură substanţă şi o singură realitate" în sînul Treimii celor trei persoane, de vreme ce Dumnezeu era „întreit, nu potrivit unei diversităţi de substanţă, ci potrivit însuşirilor persoanelor". Spre deosebire de afirmaţiile lui Roscellinus despre „trei Dumnezei" şi despre „o comunitate a maiestăţii" mai curînd decît „o singularitate a maiestăţii" în sînul Treimii, Abelard declara că credinţa creştină „nu încetează să propovăduiască şi să recunoască o singularitate a unităţii, cu excepţia lucrurilor care ţin de distincţia dintre cele trei persoane, ...nu trei Dumnezei sau Domni"; astfel, „cele trei persoane sînt cineva diferit fără a fi ceva diferit". Dacă Roscellinus înclina către triteism prin teoriile sale, Abelard punea accentul pe unitatea Dumnezeirii în aşa fel încît părea că pune în pericol distincţia dintre persoane, atribuindu-i uneia dintre persoanele divine o lucrare care, „potrivit unirii firii lor, nu ne îndoim că aparţine tuturor". Deşi „asumarea trupului este atribuită numai Fiului, iar noi ne naştem din nou «din apă şi din Duh», nu din apă şi din Tatăl ori din Fiul, totuşi activitatea întregii Treimi este prezentă în aceste [lucrări]". În acest sens, se spunea că puterea îi aparţine Tatălui, înţelepciunea, Fiului, iar dragostea, Duhului Sfînt.

În prezentarea filozofică pe care o făcea doctrinei Treimii, Abelard ştia că se bazează în mare măsură pe ceea ce „ne fusese transmis de Boethius". Acelaşi Boethius, „catolic în virtutea credinţei lui nestrămutate în lucrurile care nu se văd, filozof în virtutea adevăratei lui cunoaşteri a realităţilor", se afla şi la baza speculaţiilor trinitare ale lui Gilbertus Porretanus. Aceste speculaţii, potrivit relatărilor contemporane, l-au condus pe Gilbertus la o dispută pe tema distincţiei dintre Dumnezeu şi esenţa lui şi dintre natură şi persoană în sînul Dumnezeirii. S-a sugerat că „un principiu predomină în scrierile lui şi este cu adevărat cheia sistemului lui Gilbertus, şi anume, faptul că nu există cunoaştere adevărată a unui obiect concret şi material sau *id quod*, dacă mintea nu reuşeşte să precizeze cauza sau *id quo* a fiecărei realităţi în parte din *id quod* şi nu o clasifică în funcţie de cele zece categorii aristotelice". Acest principiu putea totuşi să fie aplicat „doar lucrurilor create", în timp ce „în chestiunile teologice unele lucruri [trebuie

Gisl. Por. *Com. Eut.* 4.36 (Häring 294) Gisl. Por. *Com. Trin.* 1.4.28; 2.1.34 (Häring 120; 170)

tratate] în mod asemănător, dar altele, în mod diferit". Limbajul teologiei nu era la fel de precis şi de bogat în capacitatea sa de a face deosebirea între sinonime precum era limbajul filozofiei, dar într-o anumită măsură principiul fundamental al gîndirii lui Gilbertus se potrivea şi în cazul teologiei, din moment ce „problema pentru el este în esenţă legată de predicaţie şi de logică". Căci era de asemenea adevărat în legătură cu Dumnezeu că „există o singură esenţă, nedespărţită, simplă şi solitară, prin care Unul cel Veşnic a fost, este şi va fi Dumnezeu". Tocmai prin această unică esenţă cele trei persoane ale Treimii erau una, aşa încît esenţa era „predicată în legătură cu cele Trei în comun, separat şi colectiv". Dar întrucît nu era decît o singură divinitate care aparţinea celor Trei, ele erau „un unic Dumnezeu prin [această] unitate". Fiecare dintre ele era „substanţă" de sine stătătoare, dar întrucît „aceeaşi substanţă este predicată în legătură cu cele Trei [persoane] la modul colectiv, ...este cu adevărat o unică substanţă". Erau „una prin însuşirea esenţei, simplă şi fără nici o compoziţie". În pofida paralelelor care puteau fi citate din Augustin, această distincţie din sînul Treimii dintre „acela care este" şi „acela prin care este" a stîrnit în mod inevitabil suspiciunea.

M.E. Williams (1951) 78

Gisl. Por. *Com. Trin.* 1.4.82; 2.1.28 (Häring 131; 168)

Gisl. Por. *Com. Trin.* 2.1.31 (Häring 169)

Gisl. Por. *Com. Trin.* 2.2.68 (Häring 177)

Gisl. Por. *Com. Trin.* 2.1.17-19 (Häring 166) Gisl. Por. *Com. Trin.* 1.5.38 (Häring 147) Aug. *Trin.* 5.8.9; 7.1.2; 7.6.11 (*CCSL* 50:215-16; 245; 262)

Aplicarea categoriilor, „mai degrabă logice decît teologice", în cazul dogmei Treimii de către Roscellinus, Abelard şi Gilbertus a condus la concluzii teologice oarecum divergente, însă aplicarea a fost suspectă în fiecare dintre cazuri şi a condus în fiecare dintre ele la condamnarea oficială din partea Bisericii. Roscellinus a fost condamnat de Sinodul de la Soissons din 1092 pentru că propovăduise triteismul, ceea ce l-a determinat să-şi retracteze teoria. Abelard, care a invocat condamnarea de la Soissons împotriva lui Roscellinus ca dovadă a ereziei, a fost el însuşi criticat pentru doctrina sa cu privire la Treime, precum şi pentru alte concepţii teologice, de către Bernard, care l-a acuzat că „a încercat să discrediteze meritul credinţei creştine fiindcă el presupune că prin raţiunea umană poate înţelege tot ceea ce este Dumnezeu". Mai precis, el a fost acuzat, cu toată insistenţa lui asupra egalităţii celor trei persoane din sînul Treimii, de a fi atribuit „putere" numai Tatălui, nu şi Fiului sau Duhului Sfînt, negînd în felul acesta doctrina catolică a Treimii. Şi Gilbertus şi-a cîştigat adversitatea lui Bernard, care l-a acuzat de susţinerea ideii „că există un lucru prin care Dumnezeu este ceea ce este, dar care nu este Dumnezeu", în vreme ce

Häring (1951) 14 Gualt. S. Vict. *Lab.* pr. (Glorieux 201)

Iv. *Ep.* 7 (*PL* 162:17) P. Ab. *apud* Rosc. *Ep. Ab.* 2 (*BGPM* 8-V:64-65)

Vezi *supra*, pp. 154-155

Brd. Clr. *Ep.* 191.1 (*PL* 182:357) P. Ab. *Theol. chr.* 4.100 (*CCCM* 12:314-315)

CSen. (1140) *Cap.* 1 (Mansi 21:568)

Brd. Clr. *Cons.* 5.7.15 (Leclercq-Rochais 3:479); Brd. Clr. *Cant.* 80.4.8 (Leclercq-Rochais 2:282-283)

discipolul lui Bernard acuza că Gilbertus afirma „o formă în sînul Dumnezeirii prin care Dumnezeu este ceea ce este, dar care nu este Dumnezeu". Cu acuzaţii de o asemenea gravitate îndreptate împotriva lui, Gilbertus a fost condamnat la Sinodul de la Reims din 1148, care a decretat „că nici o raţiune în teologie nu trebuie să facă o distincţie între fire şi persoană [în cadrul Treimii]" şi nici între Dumnezeu ca Treime şi esenţa sa.

Goff. *Clr. Lib.* 6 (*PL* 185:597)

*C*Rem. (1148) *Act.* (Mansi 21:726)

Indiferent dacă aceste condamnări au tranşat sau nu provocările la adresa formei primite a dogmei Treimii, ele nu au reuşit să rezolve problemele implicite ridicate de către aceşti trei dialecticieni. Căci toţi au readus în discuţie, fiecare în felul său, problema relaţiei dintre doctrina tradiţională şi speculaţia teologică sau, încă şi mai important, problema metodei teologice, iar această problemă nu putea fi soluţionată prin simplul îndemn ca „învăţaţii Bisericii să studieze artele divine, nu artele liberale, şi să-i imite pe apostoli, nu pe filozofi". Căci cercetările logice, gramaticale şi dialectice din veacurile al XII-lea şi al XIII-lea aveau să-şi urmeze cursul, cu rezultate care vor influenţa definitiv istoria filozofiei; însă păstrarea şi cultivarea tradiţiei şi doctrinei catolice îşi aveau propria sarcină de administrare a moştenirii patristice într-un mod respectabil din punct de vedere intelectual. Însăşi legitimitatea acestei misiuni a fost pusă sub semnul întrebării de toate aspectele pe care le-am prezentat aici: contradicţiile dintre Părinţi, provocările altor interpretări ale doctrinei creştine, întîlnirile cu alte sisteme de credinţă şi întrebările ridicate de raţiune. Pentru ca tradiţia, credinţa şi cultul Bisericii să fie afirmate trebuia găsită o metodă a teologiei care să poată răspunde provocărilor raţiunii fără să capituleze în faţa lor şi care să poată în acelaşi timp să ţină piept şi celorlalte contraargumente ale epocii. Secolul al XIII-lea a reprezentat o combinaţie aparte între toate aceste contraargumente şi capacitatea teologică de a le face faţă.

Gualt. S. Vict. *Lab.* 4.1 (Glorieux 270)

6. *Summa Theologica*

Fie că a fost sau nu „cel mai măreț dintre veacuri", secolul al XIII-lea ocupă totuși un loc special în istoria creștinătății. Era epoca Papei Inocențiu al III-lea și a împăratului Frederic al II-lea, a Sfîntului Dominic și a Sfîntului Francisc din Assisi, a lui Albert cel Mare și a lui Roger Bacon, a lui Toma de Aquino și Bonaventura, a lui Giotto și a lui Dante, a celei de-a patra cruciade și a celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran. A început cu o papalitate deținînd controlul absolut asupra societății europene; s-a încheiat cu o papalitate complet destrămată, pe punctul de a se refugia la Avignon. Probabil că viziunea creștină asupra lumii și asupra omului nu mai jucase niciodată, și nici nu avea să mai joace vreodată un rol atît de hotărîtor în viața intelectuală. Meditația filozofică, îndelung eclipsată, și-a reintrat în drepturi, iar atenția s-a reîndreptat în mod serios asupra chestiunilor de ordin științific. S-au scris și s-au dezbătut zeci de sisteme de teologie speculativă, între care *Summa Theologica* a lui Toma de Aquino (cunoscut și sub denumirea, de altfel mai adecvată, de *Summa Theologiae*), care continuă să fie singura lucrare de acest gen ce poate fi regăsită pe aproape orice listă a marilor cărți. În istoria „teologiei", înțeleasă ca teologie sistematică, secolul al XIII-lea a fost fără îndoială unul dintre cele mai importante.

Walsh (1907)

În mod paradoxal însă, a fost mult mai puțin important în istoria dezvoltării „doctrinei creștine" așa cum o definim în această lucrare și în istoria „teologiei" așa cum am definit-o în acest volum. La cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215, doctrina prezenței reale a trupului și sîngelui lui Hristos în Euharistie a fost definitiv transpusă în dogma transsubstanțierii; însă această realizare doctrinară aparținea mai curînd secolului al XII-lea decît secolului al XIII-lea. La Conciliul de la Lyon din 1274 au fost dezbătute și rezolvate, chiar dacă numai temporar, aspectele doctrinare care făcuseră obiectul disputei dintre Răsărit

Vezi vol. I, p. 25
Vezi *supra*, pp. 36-37
Vezi *supra*, pp. 228-229

şi Apus, însă foarte puţine lucruri aveau să se schimbe în urma hotărîrilor conciliului. Deşi scolasticii speculau intens pe tema naturii îngerilor, doctrina Bisericii continua să fie reticentă în legătură cu acest subiect, mulţumindu-se să reafirme mărturisirea de la începutul crezului niceean, anume că Dumnezeu este Creatorul „tuturor celor văzute şi nevăzute", adică atît al făpturilor „îngereşti, cît şi al celor pămînteşti". Realitatea Bisericii ca instituţie, în veacul al XIII-lea, era mai impresionantă decît doctrina Bisericii ca obiect al credinţei. După cum vom avea ocazia să observăm, secolul al XII-lea a rezumat întregul orizont al doctrinei medievale a Bisericii mult mai bine decît secolul al XIII-lea; pe de altă parte, de-abia în secolul al XIV-lea avea să înceapă dezvoltarea doctrinei: „primul tratat despre Biserică din istoria teologiei", cel al lui Iacob din Viterbo, a apărut în 1301-1302, urmat aproape imediat de cele ale lui Aegidius de Roma şi Ioan de Paris. Nu întîmplător termenul *summa* devenise tot mai popular ca o modalitate de a descrie şi adesea de a intitula o lucrare teologică, dat fiind că principala contribuţie a acestei perioade la istoria doctrinei avea să fie rezumarea şi sistematizarea, mai curînd decît dezvoltarea.

Vezi vol. *II*, pp. 296; 301-302

CLater. (1215) *Const.* 1 (Alberigo 206)

Arquillière (1926) 10

P. Ab. *Int. theol.* pr. (*PL* 178:979); Hug. S. Vict. *Sacr.* pr. (*PL* 176:183)

Totuşi, aşa cum ne arată exemplele lui Grigore cel Mare şi Maxim Mărturisitorul, merită să fie considerată o formă de dezvoltare doctrinară o epocă ce rezumă într-un întreg sistematizat doctrinele dezvoltate în veacurile precedente. În plus, aceste două exemple sugerează faptul că o astfel de realizare serveşte adesea perioadei următoare drept punct de plecare pentru o dezvoltare viitoare. La fel s-a întîmplat şi cu secolul al XIII-lea. Reanalizarea critică a sistemelor sale de-a lungul secolelor al XIV-lea şi al XV-lea, şi mai ales în secolul al XVI-lea, a adus schimbări profunde în viaţa şi învăţăturile Bisericii. Reintegrarea tradiţiei catolice realizată în secolul al XIII-lea continua să considere un adevăr mai presus de orice îndoială, aşa cum făcuse teologia catolică în Răsărit şi în Apus încă de la începuturile Bisericii, faptul că mărturiile autentice ale tradiţiei şi mesajul autentic al Bibliei aveau să fie mereu în deplin acord. Însă ce avea să se întîmple cînd, în diferite grade de radicalism şi cu diferite grade de consecvenţă, protestantismul avea să pună Scriptura faţă în faţă cu tradiţia şi să respingă mai întîi autoritatea şi apoi o mare parte din conţinutul acestei tradiţii catolice? În relaţie cu dezvoltările Evului Mediu precum şi cu cele ale Reformei, acest secol avea să fie „un moment de cumpănă în istoria

Vezi vol. I, pp. 343-349; Vezi vol. *II*, pp. 37-60

Knowles (1960) 1:3

religiei" şi în istoria doctrinei, o *summa theologica* nu doar în cartea astfel intitulată, ci şi prin ceea ce credeau, propovăduiau şi mărturiseau mulţi purtători de cuvînt ai Bisericii, în ciuda diferenţelor semnificative dintre ei în ceea ce priveşte concepţia filozofică şi formularea sistematică.

Reintegrarea tradiţiei catolice

În principiu, nu a existat niciodată de-a lungul evoluţiei teologiei medievale vreo ameninţare la adresa „integrităţii tradiţiei catolice" pe care se întemeia, cu excepţia celei venite din partea unor eretici care şi-au cîştigat acest renume din cauza faptului că respingeau autoritatea tradiţiei. Însă controversele epocii carolingiene au demonstrat că tradiţia era cu mult mai puţin integrată decît se crezuse, iar clarificarea doctrinei prezenţei reale a avut drept corolar recunoaşterea faptului că invocarea autorităţii lui Augustin şi a altor Părinţi ai Bisericii nu era tocmai potrivită pentru rezolvarea unui conflict doctrinar. Prezentarea de către Abelard a contradicţiilor din cadrul tradiţiei, deşi nu avea în intenţie discreditarea autorităţii ei, a reuşit totuşi să atragă atenţia asupra acestei probleme. Acelaşi Abelard împreună cu cîţiva dintre contemporanii săi au adus în discuţie statutul tradiţiei doctrinare prin reluarea dezbaterii în legătură cu dogma Treimii. Reintegrarea tradiţiei catolice a constat, prin urmare, în lămurirea normelor doctrinei ortodoxe şi în reafirmarea celei mai preţuite dintre dogmele sale. Ambele demersuri au fost posibile graţie compilaţiei de citate din operele Părinţilor realizată de Petru Lombardul, „Maestrul *Sentinţelor*", şi graţie contribuţiei comentatorilor pe marginea acestor
Stegmüller (1947) *Sentinţe*, în număr de peste o mie.

Fundamental pentru programul *Sentinţelor* şi pentru cel al comentatorilor acestei lucrări de-a lungul secolelor al XII-lea şi al XIII-lea a fost reafirmarea lui Augustin. În compilaţia lui Petru Lombardul, „Augustin este citat foarte des, în aproape 950 de pasaje sau, dacă includem şi citatele din scrierile care cu siguranţă îi sînt atribuite în mod fals, în peste o mie de pasaje, ceea ce înseamnă că este citat cu o frecvenţă de peste două ori mai mare faţă de toţi
Baltzer (1902) 2 ceilalţi Părinţi la un loc". Această dependenţă faţă de Augustin a continuat să domine secolul al XIII-lea. În lucrarea sa de sistematizare a doctrinei creştine, *Breviloquium,* Bonaventura îşi încheia fiecare capitol cu „opinia

lui Augustin, care trebuie crezută", cu ceea ce „spune Augustin cu adevărat" şi ceea ce „explică preaînvăţatul Augustin". Augustin era, fără nici o îndoială, „cel mai autentic învăţat dintre toţi comentatorii Sfintei Scripturi". Pentru a-şi duce la bun sfîrşit critica augustiniană, Toma de Aquino a apelat tot la tradiţie şi a încercat „să restabilească adevărul salvîndu-l pe Sfîntul Augustin din contextul compromiţător" al platonismului său, dar, în acelaşi timp, păstrînd intactă substanţa ortodoxă a doctrinei augustiniene. Cu toate că Toma a formulat principiul său general – potrivit căruia atunci cînd „Sfinţii Părinţi treceau uneori dincolo de hotarele limbajului precis..., nu trebuie să intrăm în amănunte legate de exprimarea lor, ci să o interpretăm corect" – ca răspuns la un citat problematic din Augustin, el a aplicat totuşi acest principiu şi altor Părinţi. Nu exista nici o doctrină a credinţei creştine căreia să nu i se potrivească această reafirmare a tradiţiei augustiniano-catolice, însă atît ambiguităţile augustinismului însuşi, cît şi istoria anterioară a teologiei medievale au făcut ca anumite întrebări să nu poată fi evitate.

Bon. *Srev.* 3.5 ;3.6 ;3.8 (Quaracchi 5:235 ;235 ;237)

Bonav. *Quaest. disp.* 4 (Quaracchi 5:23)

Gilson (1926) 117-118

Tom. Aq. *S.T.* 1.39.5 ad 1 (*Ed. Leon.* 4: 405) Tom. Aq. *Graec.* pr. (*Ed. Leon.* 40: 71)

Cea mai evidentă dintre aceste întrebări era doctrina predestinării. Încă din timpul vieţii, Augustin se confruntase cu anumiţi „confraţi" care se temeau de consecinţele concepţiilor lui cu privire la predestinare, scriind în replică tratatele (care ar putea fi două părţi ale unui singur tratat) *Despre predestinarea sfinţilor* şi *Despre darul perseverenţei.* Controversele veacului următor au lăsat nerezolvată problema predestinării şi i-a revenit secolului al IX-lea sarcina de a o readuce în discuţie. Şi această discuţie s-a încheiat nelămurit, fără o formulare clară a unei doctrine ortodoxe cu privire la temele dezbătute. Unul dintre aspectele fundamentale ale conflictului pe tema predestinării din secolul al IX-lea fusese relaţia dintre dreptatea şi mila lui Dumnezeu. Doctrina mîntuirii prin satisfacţia mijlocită şi adusă „dreptăţii" (*rectitudo*) lui Dumnezeu de către moartea lui Hristos, Dumnezeu-Omul – elaborată de Anselm în lucrarea sa *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, dar împărtăşită şi de alţi purtători de cuvînt ai teologiei Bisericii din veacul al XII-lea – era un mod de a trata relaţia dintre dreptate şi milă ; dar datorită accentului pus pe alegerea divină ca bază a creaţiei şi mîntuirii omului, doctrina despre răscumpărare elaborată de Anselm a obligat la o repunere în discuţie a doctrinei augustiniene cu privire la predestinare.

Aug. *Praed. sanct.* 1.2 (*PL* 44:961)

Vezi vol. I, pp. 327-340

Vezi *supra*, pp. 121-122

Ans. *Cur. d. h.* 1.18 (Schmitt 2:76-84)

Însuşi Anselm a fost cel care a iniţiat această repunere în discuţie. Recunoscînd că se putea spune că într-un

Ans. *Conc.* 2.2 (Schmitt 2:261)

anumit sens Dumnezeu predestina faptele rele, dar numai fiindcă le cauza ca fapte, fără a cauza răul din ele, Anselm formula un principiu care să clarifice acele pasaje din scrierile lui Augustin şi ale altor Părinţi, şi chiar şi din Scriptură, în care se spunea că Dumnezeu predestina ceva rău. Anselm a rezolvat paradoxul liberului arbitru al omului şi al predestinării prin soluţionarea paradoxului mai general al liberului arbitru al omului şi al preştiinţei lui Dumnezeu. Libertatea şi preştiinţa nu erau incompatibile nici chiar în cazul păcatului omenesc, întrucît modul precis de exprimare a relaţiei lor era următorul: „Dumnezeu ştie din veşnicie că nu este neapărat necesar ca eu să păcătuiesc". Deoarece la Dumnezeu nu este nici trecut, nici viitor, ci doar un prezent veşnic, era – aşa cum se arătase în controversa pe tema predestinării – nepotrivit să se vorbească de parcă Dumnezeu ar fi ştiut în trecut ceea ce avea să se întîmple în viitor, căci „în veşnicie este prezent în chip imuabil tot adevărul şi doar adevărul". Aşadar, Dumnezeu nu predestina de fapt nimic, de vreme ce „toate lucrurile sînt prezente în El în acelaşi timp". Prin urmare, din analiza preştiinţei, se putea trage următoarea concluzie firească: „toate argumentele prin care am dovedit mai sus că liberul arbitru nu este incompatibil cu preştiinţa arată de asemenea că este compatibil cu predestinarea".

Ans. *Conc.* 1.1 (Schmitt 2:246)

Vezi *supra*, pp. 114-115

Ans. *Conc.* 1.5 (Schmitt 2:254); Hon. Aug. *Eluc.* 1.4 (*PL* 172:1112)

Ans. *Conc.* 2.2 (Schmitt 2:261); Hon. Aug. *Inev.* (*PL* 172:1199)

Ans. *Conc.* 2.3 (Schmitt 2:262)

Curînd, printr-un proces menţionat anterior, Anselm avea să se alăture listei de autori consideraţi drept autorităţi în domeniu. Peste aproape o generaţie, într-o lucrare pe tema predestinării se scria că „teologi de seamă au redactat numeroase tratate cu acest subiect", şi apoi, fără a menţiona numele lui (şi a nici unuia dintre aceşti „teologi de seamă"), se cita definiţia lui Anselm despre „alegerea liberă". Deşi se pare că nici Petru Lombardul nu a făcut vreo referire la concepţia lui Anselm despre predestinare în compilaţia sa de citate pe această temă, cei care au făcut comentarii pe marginea *Sentinţelor* sale s-au bazat pe interpretarea lui Anselm pentru explicarea distincţiilor lui Petru Lombardul. Cărţile lui Anselm despre căderea diavolului şi despre armonia dintre liberul arbitru, pe de o parte, şi preştiinţa, predestinarea şi harul lui Dumnezeu, pe de altă parte, erau amintite de Alexandru de Hales, în comentariile sale despre predestinare, şi de Toma de Aquino în explicaţia pe care o oferea pentru căderea diavolului, precum şi de către Bonaventura, în încercarea sa de a lămuri de ce preştiinţa divină şi predestinarea

Vezi *supra*, p. 46

Hon. Aug. *Inev.* (*PL* 172:1197) Hon. Aug. *Inev.* (*PL* 172:1200)

Alex. Hal. *Sent.* 1.40.20 (*BFS* 12:412)

Tom. Aq. *S.T.* 1.63.3 resp. (*Ed. Leon.* 5:126)

Bonav. *Sent.* 1.40.2.1 (Quaracchi 1:708-709) Bonav. *Sent.* 2.7.1.2.2 (Quaracchi 2:186) In. 6,37; Apoc. 3,20 Aug. *Ev. In.* 1.19 (CCSL 36:11) Ans. *Cas. diab.* 3 (Schmitt 1:239)

Bonav. *Sent.* 1.40.4.2 (Quaracchi 1:720-721)

Tom. Aq. *Sent.* 1.40.4.2 (Mandonnet 1:955)

Gand. *Sent.* 1.144 (Walter 96-97)

Alb. M. *Sent.* 1.40.10 sol. (Borgnet 26:317)

Tom. Aq. *S.T.* 1.14.13 resp. (*Ed. Leon.* 4:186)

Tom. Aq. *Sent.* 1.40.3 (Mandonnet 1:950)

Bonav. *Sent.* 1.40.2.2 (Quaracchi 1:712)

Bonav. *Brev.* 1.8 (Quaracchi 5:217) Alb. M. *Sent.* 1.40.12 ad 1 (Borgnet 26:321)

divină nu impuneau nici o constrîngere asupra liberului arbitru al omului şi nu distrugeau nici măcar liberul arbitru al demonilor. Bonaventura enumera cîteva autorităţi – două citate din Noul Testament, unul din Augustin şi unul din Anselm – în sprijinul învăţăturii potrivit căreia nu Dumnezeu era Autorul învîrtoşării inimii păcătosului. Făcînd referire la aceleaşi aspecte în comentariul său pe marginea *Sentinţelor* lui Petru Lombardul, Toma de Aquino vorbea despre consensul a „ceea ce spun sfinţii într-un cor comun", mai precis Dionisie, Augustin şi Anselm: „că motivul pentru care cineva nu are har este faptul că a refuzat să-l primească şi nu că Dumnezeu a refuzat să i-l acorde".

Modelul stabilit de Anselm pentru interpretarea predestinării putea fi lesne recunoscut la aceşti comentatori şi din faptul că puneau accentul pe problema preştiinţei divine pe care o considerau esenţială pentru predestinare. Augustin arăta, potrivit unei compilaţii a *Sentinţelor*, „că predestinarea şi condamnarea nu pot fi fără preştiinţă". Dacă „preştiinţa este înţeleasă în sens strict", susţinea Albert, „nu există predestinare fără preştiinţă". Ei erau interesaţi mai ales de implicaţiile pe care le avea asupra predestinării faptul că Dumnezeu cunoaşte întîmplările viitoare – „nu succesiv..., cum [le cunoaştem] noi, ci simultan". Într-o relatare cu privire la certitudinea predestinării, Toma de Aquino respingea ideea că „Dumnezeu nu cunoaşte întîmplările viitoare decît potrivit cu ceea ce sînt, cu alte cuvinte, că ştie că aceste evenimente au un caracter contingent", căci aceasta ar fi însemnat „că Dumnezeu nu ştie mai multe despre mîntuirea omului decît ştie omul". Răspunsul lui Bonaventura la problema certitudinii predestinării avea legătură directă tot cu preştiinţa. Deşi se admitea, pe baza distincţiei dintre contingenţă şi realitate, „că în privinţa numărului celor aleşi nu există o certitudine mai mare decît în privinţa numărului altor întîmplări viitoare", totuşi, „întrucît preştiinţa divină este infailibilă şi prin urmare lucrurile se întîmplă întotdeauna aşa cum le-a ştiut din veşnicie [Dumnezeu]", predestinarea la mîntuire era absolut sigură. Din axioma fundamentală potrivit căreia Dumnezeu, ca principiu primordial, „cunoaşte toate lucrurile în chip desăvîrşit prin propria sa fiinţă" rezulta că el „cunoaşte lucrurile contingente în mod infailibil" şi, ca atare, predestinarea era sigură.

Totuşi, Bonaventura nu îşi întemeia certitudinea predestinării doar pe infailibilitatea preştiinţei lui Dumnezeu,

Bonav. *Sent.* 1.40.2.2 (Quaracchi 1: 712)

ci şi pe caracterul imuabil al „planului şi hotărîrii" lui Dumnezeu. Căci, aşa cum preciza Toma de Aquino, „se crede că numărul celor predestinaţi îi este bine cunoscut lui Dumnezeu, nu doar graţie cunoaşterii sale, adică a faptului că ştie cîţi vor fi mîntuiţi – căci în felul acesta îi sînt bine cunoscute lui Dumnezeu numărul picăturilor de ploaie şi numărul firelor de nisip din mare –, ci graţie alegerii şi voinţei lui". Insistenţa lui Toma de Aquino asupra alegerii şi voinţei mai curînd decît asupra preştiinţei fusese anticipată prin învăţătura potrivit căreia cauza îndreptăţirii nu era ceea ce Dumnezeu ştiuse din veşnicie în mintea sa, ci ceea ce hotărîse din veşnicie în mila sa, şi prin învăţătura augustiniană potrivit căreia „Iisus Hristos este lumina cea mai strălucitoare a predestinării". Consecvent acestei idei, Toma de Aquino, în cuprinsul aproape fiecărui articol al studiului său despre doctrina predestinării, vedea o strînsă legătură între această doctrină şi doctrina cu privire la providenţa divină. Era cu atît mai surprinzător cu cît el susţinea că predestinarea aparţine în primul rînd intelectului divin, în vreme ce Bonaventura o atribuia mai ales voinţei divine. În acelaşi timp, Bonaventura avertiza împotriva definirii voinţei lui Dumnezeu drept o „cauză a cauzelor şi o raţiune a raţiunilor" cu caracter arbitrar, care alegea pe cine dorea doar fiindcă aşa dorea; căci, „în dorinţa noastră de a ridica în slăvi voinţa lui Dumnezeu, s-ar putea ca mai degrabă să o micşorăm" înlăturînd taina doctrinei predestinării.

Tom. Aq. *S.T.* 1.23.7 resp. (Ed. Leon 4: 282)

Petr. Pict. *Sent.* 1.14 (*PMS* 7: 132)
Aug. *Praed. sanct.* 15.30 (*PL* 44: 981)
Alex. Hal. *Quaest. disp.* 12.4.40 (*BFS* 19: 158); Petr. Lomb. *Coll. Rom.* 1.4 (*PL* 191: 1309)

Tom. Aq. *S.T.* 1.23.1; 2; 3; 4; 6; 8 (*Ed. Leon.* 4: 271; 273; 274; 275; 281; 285)

Bonav. *Sent.* 1.40.1.2 (Quaracchi 1: 704-705)

Bonav. *Sent.* 1.41.1.2 (Quaracchi 1: 733)

Avertismentul a venit cu ocazia apărării unei afirmaţii cu privire la predestinare care includea şi ideea că predestinarea „nu îşi are cauza în meritul [omului]". Căci tentaţia era să se evite impresia arbitrariului predestinării, susţinîndu-se că la temelia ei se află preştiinţa lui Dumnezeu în legătură cu felul cum vor acţiona oamenii. Era o tentaţie căreia îi căzuse victimă însuşi Augustin. Într-un comentariu pe marginea pasajului biblic, „pe Iacob l-am iubit, iar pe Esau l-am urît", el sugerase că deosebirea avea la bază preştiinţa divină în legătură cu cei doi. Totuşi, ulterior, înfruntînd controversele pelagiene, Augustin a retractat această teorie, fiindcă orice diferenţiere de acest fel între cei mîntuiţi şi cei osîndiţi ar fi echivalat cu o negare a întîietăţii harului. Concepţia din perioada de maturitate a lui Augustin avea să devină o parte fundamentală a diferitelor compilaţii de teologie patristică, precum şi un îndemn la o cercetare mai amănunţită. *Sentinţele* lui Gandulf din Bologna evidenţiau schimbarea în

Bonav. *Sent.* 1.41.1.2 (Quaracchi 1: 732); Alex. Hal. *S.T.* 1.228 (Klumper 1: 322-323)

Mal. 1,2-3; Rom. 9,13
Aug. Rom. 60-61 (*PL* 35: 2079)

Aug. *Retract.* 1.22.2 (*CSEL* 36: 107-108); Aug. *Praed. sanct.* 3.7 (*PL* 44: 964-965)

Gand. *Sent.* 1.148 (Walter 98-99)

concepţia lui Augustin, iar Hugo de Saint-Victor, atribuind unor teologi ideea că Dumnezeu îl alesese pe Iacob în temeiul preştiinţei că acesta avea să fie credincios, invoca respingerea acestei idei de către Augustin. Oricare i-ar fi fost sursele, Petru Lombardul preciza – făcînd şi el referire la „unii" [teologi] care credeau altceva – faptul că în cele din urmă Augustin a pus accentul pe alegerea prin har fără nici o menţionare a meritului cunoscut din veşnicie. Pe această bază, comentatorii *Sentinţelor* descopereau în tratatul lui Augustin, *Despre predestinarea sfinţilor*, afirmaţii potrivit cărora „Dumnezeu nu ne-a ales fiindcă a ştiut că vom fi astfel de oameni, ci ca să fim astfel de oameni". Mai mult, „fără îndoială că citirea repetată, prelungită dincolo de antologii, a operelor *De praedestinatione sanctorum* şi *De dono perseverentiae* a fost cea care l-a ajutat pe Sfîntul Toma să descopere existenţa istorică a semipelagianismului şi să sublinieze astfel cu mai multă putere, începînd cu lucrarea *Contra gentiles*, iniţiativa lui Dumnezeu în pregătirea pentru primirea harului". Augustin, nu ca o autoritate îndepărtată, ci ca o forţă continuă, a devenit inspiraţia pentru o tranziţie de la o concepţie speculativă asupra harului la una soteriologică – chiar dacă el a fost de fapt sursa amîndurora.

Hug. S. Vict. *Sum. Sent.* 1.12 (*PL* 176:63)

Petr. Lomb. *Sent.* 1.41.2.1 (*Spic. Bon.* 1-II:289)

Aug. *Praed. sanct.* 19.38 (*PL* 44:988)

Bonav. *Sent.* 1.41.1.2 (Quaracchi 1:732)

Chenu (1964) 54

Problematică în concepţia augustiniană despre har rămînea, la fel ca şi în secolele al V-lea şi al IX-lea, doctrina sa cu privire la osîndă, implicînd ideea că harul nu este universal. Învîrtoşarea inimii faraonului, asupra căreia discutaseră în contradictoriu Gottschalk şi Hincmar, era încă o problemă. Autorii de compilaţii şi comentatorii din secolele al XII-lea şi al XIII-lea s-au străduit să explice textele lui Augustin pe această temă. Petru de Poitiers îi atribuia lui Augustin o afirmaţie care se pare că nu era prezentă în scrierile lui autentice şi potrivit căreia „aşa cum osînda lui Dumnezeu este lipsa dorinţei Sale de a avea milă, tot astfel învîrtoşarea [inimii omului] este lipsa milei Sale"; osînda nu era, prin urmare, un act pozitiv al alegerii divine, ci un act negativ al „permisiunii" divine. Tot dintr-o lucrare atribuită lui Augustin, dar care nu fusese scrisă de el – de această dată *Tratatul împotriva pelagienilor şi celestinilor*, pe care Hincmar îşi întemeiase argumentaţia în disputa sa cu Gottschalk – Petru Lombardul, care susţinea că „învîrtoşarea inimii este meritată de păcatul întregii adunări osîndite [a neamului omenesc]", cita aşa-zisul principiu al lui Augustin, care fusese citat şi de Hincmar: „Această regulă trebuie respectată cu sfinţenie,

Hon. Aug. *Inev.* (*PL* 172:1215-16)

Petr. Pict. *Sent.* 1.15 (*PMS* 7:149)
Bonav. *Sent.* 1.40.4.2 (Quaracchi 1:720)

Vezi *supra*, p. 114

Petr. Lomb. *Coll. Rom.* 9.18 (*PL* 191:1462)

Ps. Aug. *Hypomn.* 6.6.8 (*PL* 45:1661-1662)

Schupp (1932) 142

Gand. *Sent.* 1.128 (Walter 87)
Petr. Lomb. *Sent.* 1.40.2 (*Spic. Bon.* 1-II:286-287)

Aug. *Praed. sanct.* 6.11 (*PL* 44:968-969)
Alex. Hal. *Sent.* 1.41.1 (*BFS* 12:413-414); Alex. Hal. *S.T.* 1.239 (Klumper 1:333)

că păcătoşii sînt ştiuţi din veşnicie întru păcatele lor, dar nu predestinaţi, însă că pedeapsa lor este predestinată". Dar atunci cînd citau acest principiu în sprijinul unei „accentuări pronunţate" a distincţiei dintre predestinare şi preştiinţă, atît Gandulf din Bologna, cît şi Petru Lombardul îl identificau în tratatul lui Augustin *Către Prosper şi Ilarie*, adică *Despre predestinarea sfinţilor*, care era sursa unora dintre afirmaţiile despre osîndă atît de problematice pentru apărătorii lui Augustin. Aceeaşi confuzie privind autenticitatea citatelor din Augustin apărea şi la Alexandru de Hales.

Hon. Aug. *Inev.* (*PL* 172:1199); Hon. Aug. *Eluc.* 2.9 (*PL* 172:1140)

Aug. *Civ.* 21.12 (*CCSL* 48:778) Bonav. *Sent.* 1.41.1.2 (Quaracchi 1:733)

Rom. 11,33

Aug. *Praed. sanct.* 8.16 (*PL* 44:972-73); Aug. *Persev.* 11.25; 12.30 (*PL* 45:1007; 1011)

Tom. Aq. S.T. 1.23.3 ad I (*Ed. Leon.* 4:274)
Tom. Aq. *S.T.* 1-II. 79.3 (*Ed. Leon.* 7:79-80)

1Tim. 2,4
Vezi vol. I, p. 330
Tom. Aq. *S.T.* 1.19.6 ad 1 (*Ed. Leon.* 4:241) Alex. Hal. *Sent.* 1.40.21 (*BFS* 12:413); Alex. Hal. *Quaest. disp.* App. 2.18 (*BFS* 21:1372)

Chiar şi această acceptare a soluţiei lui Hincmar (şi a lui Pseudo-Augustin) privind problema osîndirii era legată de o reluare a concluziilor lui Augustin (şi ale lui Gottschalk) referitoare la taina dublei predestinări. În afirmaţia potrivit căreia „predestinarea este dublă", Isidor rezuma teoria lui Augustin. Acesta din urmă apărase dreptatea divină care se manifestă în cazul osîndei, argumentînd că „dacă totul ar fi rămas sub pedeapsa dreptei osîndiri, atunci nimeni nu ar mai fi văzut mila harului mîntuitor, dar dacă totul ar fi fost adus de la întuneric la lumină, atunci nimeni nu ar mai fi simţit asprimea pedepsei". Parafrazînd acest argument, Bonaventura reafirma „nevoia de tăinuire" a căilor Domnului, aşa cum se spunea într-un pasaj din Epistola către Romani pe care Augustin îl citase constant în momentele decisive ale disputei pe tema dublei predestinări pe care o purtase cu adepţii pelagianismului: „O, adîncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cît sînt de necercetate judecăţile Lui şi cît de nepătrunse căile Lui!". Toma de Aquino a încercat să pună în armonie dragostea lui Dumnezeu cu osînda divină susţinînd că, atunci cînd îi iubea pe toţi oamenii şi le dorea binele, Dumnezeu nu dorea tuturor acelaşi bine; „aşadar, în măsura în care El nu le doreşte [unora dintre ei] acest bine – mai precis, viaţa veşnică – se poate spune că îi urăşte sau că îi osîndeşte". Această abţinere de la acordarea harului venea „din proprie voinţă". În ceea ce priveşte afirmaţia din Noul Testament potrivit căreia Dumnezeu „voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască", afirmaţie care fusese atît de greu de explicat pentru Augustin, ea avea să fie lămurită prin diferitele mijloace propuse de Augustin. În plus, această afirmaţie trebuia înţeleasă ca avînd legătură cu „voinţa lui anterioară", prin care a voit desfăşurarea lucrurilor în mod relativ, în funcţie de felul cum răspundeau oamenii, mai curînd decît ca

Tom. Aq. *S.T.* 1.23.4 ad 3 (*Ed. Leon.* 4:276); Bonav. *Sent.* 1.40.3.1; 1.41.1.1 (Quaracchi 1: 714; 728)

avînd legătură cu „voinţa lui cu caracter de consecinţă, care înseamnă a voi la modul absolut". Concluzia întregii chestiuni era un alt citat din Augustin în care se vorbea despre cît de departe este judecata divină de simţurile noastre, alături de îndemnul nu mai puţin augustinian: „Şi în felul acesta discuţia despre predestinare trebuie încheiată fără să fi ajuns la o deplină înţelegere, pentru «ca orice gură să fie închisă şi ca toată lumea să fie vinovată înaintea lui Dumnezeu», ale cărui judecăţi nu sînt deschise cercetării noastre, ci trebuie respectate într-o tăcere evlavioasă". Atunci cînd Thomas Bradwardine, John Wycliffe, Martin Luther şi Jean Calvin aveau să reia tema dublei predestinări, ei urmau să-şi înceapă demersul din perspectiva acestui neo-augustinism.

Rom. 3,19

Bonav. *Sent.* 1.41.1.2 (Quaracchi 1:734)

Vezi *supra*, pp. 83-85

Exista şi o a doua componentă a moştenirii augustiniene, a cărei interpretare fusese repusă în discuţie de Gottschalk în veacul al IX-lea; a fost apoi reintrodusă în timpul dezbaterilor din veacul al XII-lea şi reafirmată în tratatele din veacul al XIII-lea, unde încă se mai făceau auzite ecourile disputei dintre Gottschalk şi Hincmar cu privire la „întreita dumnezeire". Deşi avea statutul de cea mai neschimbătoare dogmă dintre toate dogmele imuabile ale adevăratei credinţe, doctrina Treimii reapăruse pe lista problemelor spinoase, nu doar din cauza conflictului cu Răsăritul pe tema purcederii Duhului Sfînt, ci şi din cauza speculaţiilor „labirinturilor Franţei", în special ale lui Petru Abelard şi Gilbertus Porretanus, precum şi ale lui Roscellinus. Reacţia faţă de acest fenomen a fost „o îmbogăţire a speculaţiei teologice mai ales în sfera doctrinei cu privire la Treime", care a contribuit la rîndul ei la reafirmarea doctrinei augustiniene şi la reintegrarea tradiţiei catolice din această perspectivă trinitară. Implicaţiile gramaticale şi logice ale desemnării lui Dumnezeu drept „Treime", evidenţiate în veacul al XII-lea, i-au obligat pe Petru Lombardul şi pe comentatorii săi, pînă la Martin Luther inclusiv, să-şi pună din nou întrebarea „cum se poate ca cele trei persoane să fie una" şi să facă acest lucru „punînd în armonie aceste misiuni [ale celor trei persoane] cu însuşirile uneia sau celeilalte persoane care este trimisă" în relaţia trinitară. Pînă la urmă totuşi, „în acord cu roadele pe care le culege din analiza lui Augustin, [Toma de Aquino] scoate la lumină relaţia originară dintre subiect şi obiectul cunoscut şi iubit într-o minte capabilă de a-l cunoaşte şi a-l iubi pe Dumnezeu". Iar Bonaventura, care în concepţia lui despre Trei şi despre Unu „este influenţat

Alex. Hal. *S.T.* 1.445 (Klumper 1:637-640); Tom. Aq. *S.T.* 1.31.1 ad 5 (*Ed. Leon.* 4:344)

Vezi vol. II, pp. 211-226

Vezi *supra*, pp. 285-290

Schneider (1961) 5
Petr. Lomb. *Sent.* 1.24.1.1 (*Spic. Bon.* 1-II: 187); Alex. Hal. *S.T.* 1.366 (Klumper 1:541)

Vignaux (1935) 31-32
Alex. Hal. *Quaest. disp.* 1.8 (*BFS* 19:9)

Chenu (1964) 274-275

Stohr (1923) 167

de Alexandru [de Hales] într-o măsură mai mare decît în orice altă concepţie a lui", a sistematizat această teorie într-o ontologie trinitară cu puţine paralele în istoria doctrinei creştine.

Mai întîi a trebuit să se facă faţă provocărilor venite din partea logicienilor şi dialecticienilor. Adesea, fără să fi fost menţionaţi în mod direct, ei au ajutat la definirea domeniilor de dezbatere pe tema doctrinei Treimii. Astfel, de pildă, identificarea Tatălui drept „putere", pentru care Abelard fusese condamnat de Bernard, era recunoscută ca fiind legitimă atîta vreme cît se referea la „ordinea" sau la originea persoanelor din sînul Treimii, din moment ce Tatăl era singura persoană dintre cele trei care nu se ivise dintr-o altă persoană. Ideea că distincţiile trinitare reprezintă ceva mai mult decît un fel de a vorbi, idee legată în mod explicit de Roscellinus, dar prezentă şi în gîndirea altor critici, a fost respinsă pe motiv că, în mod asemănător, ereticii din vechime consideraseră aspectele privitoare la dogma Treimii ca fiind absolut formale. Referirile erau adesea anonime, întrucît „doctrinele contestate nu erau proprietatea particulară" a nici uneia dintre părţi, chiar dacă doctrinele lui Gilbertus Porretanus au constituit destul de frecvent obiectul explicit al anatemei. Efortul lui Gilbertus de a realiza o distincţie între „aceea prin care Tatăl este Dumnezeu" şi „aceea prin care Tatăl este Tată" era respins, la fel ca şi distincţia pe care o făcea între „ceea ce este Dumnezeu" şi „ceea ce este în Dumnezeu". În pofida asocierii ei cu Roscellinus, desemnarea celor trei ipostasuri drept „trei realităţi" putea fi legitimă, atîta vreme cît se amintea că „ele sînt una şi aceeaşi realitate supremă", căci Augustin vorbise despre Tatăl, despre Fiul şi despre Duhul Sfînt ca despre „realităţi" la plural, dar totuşi la singular. Răspunsul cel mai frecvent al lui Petru Lombardul la întrebările lui Gilbertus consta în referirea, de obicei printr-un citat din Ilarie, la transcendenţa şi caracterul de nepătruns al adevărului despre Dumnezeu. Comentatorii lui apărau această invocare a lui Ilarie şi îl identificau pe Gilbertus drept obiectul criticii sale, iar cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215 a luat hotărîrea neobişnuită de a declara: „Credem şi mărturisim asemenea lui Petru [Lombardul]" în privinţa problemelor de natură trinitară ridicate de Gilbertus Porretanus şi Ioachim de Fiore (într-o carte pierdută încă de pe-atunci).

Bonav. *Sent.* 1.34.1.3 resp. (Quaracchi 1: 529)

Petr. Pict. *Sent.* 1.25 (*PMS* 7:203-4); Alex. Hal. *Sent.* 1.8.34 (*BFS* 12: 112)

Häring (1957) 124

Gand. *Sent.* 1.96 (Walter 65); Bonav. *Sent.* 1.33.2.2 ad 1 (Quaracchi 1:575)
Gand. *Sent.* 1.21 (Walter 13-16)

Alex. Hal. *Sent.* 1.34.5 (*BFS* 12:341); Petr. Lomb. *Sent.* 1.25.2.5 (*Spic. Bon.* 1-II: 194)
Aug. *Doctr. christ.* 1.5.5 (*CCSL* 32:9)

Il. *Trin.* 2.5; 8.21-22 (*PL* 10:53-54; 252-253)
Petr. Lomb. *Sent.* 1.33.1.8; 1.34.1.1 (*Spic. Bon.* 1-II:242:247)

Bonav. *Sent.* 1.33 dub. I (Quaracchi 1: 580-81) Alex. Hal. *S.T.* 1.476 (Klumper 1:677-78); Tom. Aq. *Sent.* 1.33.1.1 (Mandonnet 1:764); Tom. Aq. *S.T.* 1.28.2 resp. (*Ed. Leon.* 4: 321)
CLater. (1215) *Const.* 2 (Alberigo 208)

Cel puţin în parte, datorită acestor provocări, dar şi datorită unei cercetări intense a tradiţiei catolice, veacul

al XIII-lea a dobîndit o conştiinţă mai profundă a locului central ocupat de doctrina Treimii (împreună cu corolarul ei, doctrina întrupării), în calitatea ei de învăţătură fundamentală a credinţei creştine. Richard de Saint-Victor numea „cea mai sfîntă şi mai adîncă taină a Treimii" „punctul suprem al credinţei noastre". Petru Lombardul, citîndu-l pe Augustin, declara că „Treimea este unicul şi adevăratul Dumnezeu". În consecinţă, mesajul central al religiei biblice, atît al Vechiului, cît şi al Noului Testament, care era unicitatea lui Dumnezeu mărturisită în *Shema*, depindea în ochii creştinilor de mărturisirea Treimii, de vreme ce „fără credinţa în Treime credinţa într-unul Dumnezeu nu este completă, fiindcă Treimea este unul Dumnezeu". Toma de Aquino a rezumat mărturisirea trinitară. „Recunoaşterea Treimii în unitate", afirma el, este rodul şi ţinta întregii noastre vieţi". Rezultatul reasimilării lui Augustin şi a tradiţiei catolice în ceea ce priveşte doctrina Treimii a fost o serie de articole din *Summa Theologica* „fără egal în calitatea lor de mărturisiri precise ale credinţei creştine". Pentru propriul său sistem, ca şi pentru reintegrarea tradiţiei, dogma Treimii a devenit hotărîtoare, astfel încît „doctrina Treimii este cheia întregii teologii afirmate în *Summa*".

Rich. S. Vict. *Trin.* 4.5 (*SC* 63:238)
Aug. *Trin.* 1.2.4 (*CCSL* 50:31) Petr. Lomb. *Sent.* 1.2.1.1 (*Spic. Bon.* 1-II:61)
Deut. 6,4
Bald. *Sacr. alt.* 2.3.2 (*SC* 93:268)
Tom. Aq. *Sent.* 1.2 exp. text. (Mandonnet 1:77)
Knowles (1962) 267
Velecky (1965) xx

Două aspecte specifice pe care Toma de Aquino le-a preluat de la Augustin pentru realizarea acestei mărturisiri complete a credinţei trinitare erau *Filioque* şi chipul lui Dumnezeu. Dintre diferitele obiecţii ale teologilor răsăriteni la adresa ideii de *Filioque*, nici una nu era mai sensibilă ca acuzaţia că, prin introducerea noţiunii de purcedere a Duhului Sfînt din Fiul ca şi din Tatăl, Apusul îl transforma pe Fiul într-un al doilea „principiu" sau o a doua „sursă" ori „cauză" în sînul Treimii şi punea în felul acesta în pericol unitatea Dumnezeirii. Nu a ajutat prea mult faptul că un atît de influent susţinător occidental al doctrinei Treimii precum Ilarie de Poitiers putea fi invocat în sprijinul acuzaţiei, căci el spusese că Duhul Sfînt purcede „din Tatăl şi din Fiul ca autori ai Lui" (*[a] Patre et Filio auctoribus*). Pe baza formulei lui Ilarie, unii teologi din veacul al XIII-lea spuneau că Tatăl şi Fiul sînt amîndoi „inspiratori"* ai Duhului Sfînt, iar Toma însuşi afirma iniţial, poate sub influenţa lui Albert cel Mare, că Tatăl şi Fiul „inspiră şi sînt inspiratori". Pînă la urmă el, avea să modifice această afirmaţie şi, ca urmare a unei sugestii venite din partea lui Alain de Lille, avea să considere

Petr. Pict. *Sent.* 1.30 (*PMS* 7:239-61)
Vezi vol. II, p. 216
Vezi vol. II, p. 225
Il. *Trin.* 2.29 (*PL* 10:69)
Alex. Hal. *S.T.* 1.311; 1.493 (Klumper 1:453; 695-96); Bonav. *Sent.* 1.29.2.2 (Quaracchi 1:515-16)
Alb. M. *Sent.* 1.29.5 (Borgnet 26:9)
Tom. Aq. *Sent.* 1.11.1.4 sol. (Mandonnet 1:284) Alan. *Ins. Reg. theol.* 24 (*PL* 210:632)

* Pelikan foloseşte aici termenul *spirator*, inventat de el în limba engleză; vezi volumul 2, p. 221, nota 1 (n.r.).

Tom. Aq. *S.T.* 1.36.4 ad 7 (*Ed. Leon.* 4: 384)

acceptabil doar participiul, nu şi substantivul: „Tatăl şi Fiul inspiră amîndoi...., dar nu sînt doi inspiratori".

Tom. Aq. *S.T.* 1.36.4 s. c. (*Ed. Leon.* 4: 384)

Aug. *Trin.* 5.14.15 (*CCSL* 50:223)

Alex. Hal. *Quaest. disp.* 7.1.2 (*BFS* 19:60)

Aug. *Trin.* 4.20.29 (*CCSL* 50:200)

De la Augustin a preluat Toma această apărare a ideii de *Filioque* împotriva acuzaţiei de susţinere a două principii în sînul Dumnezeirii. Răspunzînd unei serii de obiecţii care conţineau citatul din Ilarie, el cita, deşi nu chiar *ad litteram*, ceea ce „spune Augustin, anume că Tatăl şi Fiul nu sînt două principii, ci un principiu al Duhului Sfînt". Tratatul lui Augustin *Despre Treime* era de asemenea sursa axiomei, citată şi de alţii, „Tatăl este principiul întregii Dumnezeiri", pe care se întemeia discuţia lui Toma dacă desemnarea Tatălui, şi doar a Tatălui, drept „principiu" era potrivită sau nu. Aceeaşi axiomă a apărut apoi într-o discuţie ulterioară, unde Toma identifica sensul în care era adevărat că Tatăl este principiul atît al Fiului, cît şi al Duhului Sfînt, născîndu-l pe primul şi purcezîndu-l* pe cel de-al doilea. Ca parte componentă a contraatacului său împotriva Răsăritului, Toma, asemenea lui Alexandru de Hales, remarca o imprecizie în terminologia trinitară greacă în comparaţie cu cea a lui Augustin. „Grecii folosesc substantivul «cauză» şi substantivul «principiu» fără discriminare atunci cînd vorbesc despre Dumnezeu, în vreme ce teologii latini nu folosesc substantivul «cauză», ci doar substantivul «principiu». Motivul era acela că substantivul „cauză", aplicat în cazul relaţiei dintre Tatăl şi Fiul, nu putea evita nuanţa de subordonare.

Tom. Aq. *S.T.* 1.33.1 resp. (*Ed. Leon.* 4:358)

Tom. Aq. *S.T.* 1.39.5 obj. 6 (*Ed. Leon.* 4:404)

Alex. Hal. *Quaest. disp.* 8.3.34 (*BFS* 19: 77)

Tom. Aq. *S.T.* 1.33.1 ad 2 (*Ed. Leon.* 4: 358)

Gîndirea lui Augustin era de asemenea sursa teoriei lui Toma de Aquino potrivit căreia chipul lui Dumnezeu, după care a fost creat omul, era chipul Treimii. Interpretarea pluralului din Facerea 1,26 „Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră", în lumina doctrinei ortodoxe despre Treime era o idee speculativă de o profundă „însemnătate istorică". Exista un consens patristic atît în rîndul latinilor, cît şi al grecilor potrivit căruia pluralul făcea referire la Treime, dar se evidenţia faptul „că printre autorii creştini greci nu există nici un precedent pentru analogiile trinitare ale lui Augustin". Toma încerca să reflecte acest consens atunci cînd îi invoca pe Ioan Damaschinul şi pe Grigorie de Nyssa în calitate de autorităţi în privinţa chipului lui Dumnezeu, iar apoi prezenta un citat din Ilarie în care se spunea că omul a fost creat „după chipul comun" al Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh, adică dumnezeirea lor comună, care era singulară, mai curînd decît după chipul deosebirii lor, care era întreit. Prin urmare, interpretarea trinitară a chipului lui Dumnezeu,

Gilson (1960) 219

Vezi vol. I, p. 212; vol. II, pp. 230-231

Schindler (1965) 44

Tom. Aq. *S.T.* 1.93.5 obj. 1 (*Ed. Leon.* 5:405)

---

* În original, *spirating*, vezi *supra*, p. 301, nota (n.r.).

spre deosebire de interpretarea trinitară standard a textului biblic despre creaţie, era profund influenţată de Augustin, care reuşise de unul singur să îndrepte teologia apuseană în această direcţie.

În interpretarea lui Toma cu privire la chipul lui Dumnezeu existau numeroase pasaje din Augustin, mai multe de fapt decît din toţi ceilalţi autori creştini la un loc. Aceste pasaje tratau aproape toate aspectele legate de chipul lui Dumnezeu. Deşi Toma dădea puţină atenţie, sau chiar deloc, doctrinei creaţiei după chipul lui Dumnezeu ca element de conflict între Augustin şi opozanţii săi pelagieni, el a comentat totuşi pe marginea interpretărilor lui Augustin cu privire la creaţie. Exista doar o singură referire la *Cetatea lui Dumnezeu*, nu pasajul bine cunoscut din cartea a douăsprezecea în care Augustin rezumase învăţătura generală a Bisericii cu privire la creaţia după chipul lui Dumnezeu, ci un pasaj mai puţin cunoscut din cartea a unsprezecea, în care Augustin îşi prezentase în mod explicit teoria potrivit căreia „recunoaştem în noi înşine chipul lui Dumnezeu, adică, al Treimii supreme" şi prin urmare exista o treime în chip, fiind ceea ce sîntem, cunoscînd ceea ce sîntem şi iubind ceea ce sîntem. O cercetare a numeroaselor citate pe această temă din lucrarea lui Augustin *Despre Treime* care apăreau în discuţia lui Toma, unele dintre ele prezente şi la Petru Lombardul şi Alexandru de Hales, sugerează faptul că Toma de Aquino a orientat interpretarea pe care o dădea acestui tratat în mai multe direcţii, cea mai tipic augustiniană fiind „doctrina psihologică a Treimii" văzută ca „minte, cunoaştere şi iubire" sau ca „memorie, înţelegere şi voinţă".

Vezi vol. I, pp. 322-326
Tom. Aq. *S.T.* 1.93.2 s. c.; 1.93.4 s.c.; 1.93.6 obj. 4 (*Ed. Leon.* 5:402-407)
Aug. *Civ.* 12.24 (*CCSL* 48:381)
Aug. *Civ.* 11.26 (*CCSL* 48:345)
Tom. Aq. *S.T.* 1.93.7 obj. I (*Ed. Leon.* 5:409)
Alex. Hal. *Quaest. disp.* 26.5.22 (*BFS* 19:475)
Schmaus (1927)
Aug. *Trin.* 9.12.18 (*CCSL* 50:310)
Aug. *Trin.* 10.12.19 (*CCSL* 50:332)

Prezentarea pe care o facem aici a locului ocupat de doctrina Treimii în veacurile al XII-lea şi al XIII-lea nu ar fi completă fără să acordăm o cît de mică atenţie modului în care „numărul trei îi inspiră uneori lui Petru Lombardul combinaţii ingenioase din care se ivesc teorii de înaltă spiritualitate". Şi acesta era un mod de a-şi asuma tradiţia augustiniană, unde „numerele... există separat, un fel de galaxie pe firmamentul minţii". În predicile lui Petru Lombardul numărul „trei" apărea în tot felul de contexte, autorul ajungînd chiar să folosească avertismentul din Noul Testament cu privire la „pofta trupului, pofta ochilor şi trufia vieţii" ca bază pentru luarea în considerare a unei treimi a răului, care corespundea treimii augustiniene a „memoriei, înţelegerii şi iubirii". „De aceea ispititorul a propus trei lucruri", spunea el în concluzie, „aşa încît să

Protois (1881) 128
D'Arcy (1957) 169
Petr. Lomb. *Serm.* 14 (*PL* 171:856)
1In. 2,16

poată prin trei mijloace să-l despartă de Dumnezeu pe omul care se agăţa de Dumnezeu în trei feluri; astfel, cel care printr-o treime se asemăna Treimii putea printr-o treime să nu i se mai asemene". Mulţi dintre comentatorii lui Petru Lombardul s-au angajat în diferite speculaţii numerologice inspirate de doctrina Treimii, dar se pare că pentru nici unul dintre ei discuţiile trinitare nu au fost atît de importante ca pentru Bonaventura.

Petr. Lomb. *Serm.* 9 (*PL* 171:848)

Petr. Pict. *Sent.* 2.9 (*PMS* 11:50)

„De vreme ce orice ştiinţă", scria Bonaventura, „şi mai ales [deşi nu doar] ştiinţa cuprinsă în Sfintele Scripturi, se ocupă de Treime înainte de orice altceva, fiecare ştiinţă trebuie în mod necesar să prezinte anumite urme ale acestei unice Treimi". În tratatul său, *Despre reducerea artelor la teologie*, Bonaventura aplica această metodă trinitară în cazul diferitelor domenii de cercetare. Lucrarea sa *Prelegeri despre Hexaemeron* nu doar că urma consensul patristic pentru găsirea dovezilor în sprijinul Treimii în textul biblic despre creaţie şi în alte pasaje din Vechiul Testament, dar înseşi alcătuirea şi metoda de prezentare treceau de la o treime naturală la alta, cu unele treimi în cadrul altor treimi, toate văzute ca semne ale Treimii divine; chiar şi cele trei ordine ale Bisericii – laici, prelaţi şi contemplativi – corespundeau celor trei persoane ale Treimii. Capitolele despre Treime din *Breviloquium*-ul lui Bonaventura erau o adaptare a dogmei în vocabularul tehnic al teologiei scolastice. Exemplul suprem al acestei tendinţe trinitare era probabil tratatul *Despre întreita cale*, unde, urmînd modelul lui Petru Lombardul şi pe cel al lui Richard de Saint-Victor, Bonaventura formula pînă şi consecinţele căderii lui Adam ca „vinovăţie asumată, har irosit şi slavă pierdută" şi susţinea că „din cauza păcatului originar, trei lucruri, mai precis părerea de rău, recunoştinţa şi supunerea, sînt cerinţe necesare pentru orice persoană", în vreme ce înainte de cădere fusese nevoie numai de ultimele două. Ideea lui Bonaventura cu privire la „întreita cale" se baza pe o interpretare trinitară a paşilor tradiţionali către înălţarea mistică – purificarea, iluminarea şi comuniunea – care erau apoi multiplicate în alte serii de tripleţi.

Bonav. *Trip.* pr. I (Quaracchi 8:3)

Bonav. *Red.* (Quaracchi 5:317-325)

Bonav. *Hex.* 3.1 (Quaracchi 5:343)

Bonav. *Hex.* 22.16-17 (Quaracchi 5:440)

Rich. S. Vict. *Stat. hom.* pr. (*PL* 196:1116)

Bonav. *Trip.* 2.1.2 (Quaracchi 8:8)

Bonav. *Trip.* 3.6.9 (Quaracchi 8:15)

Bonav. *Trip.* pr. I (Quaracchi 8:3)

Deşi, la fel ca în cazul lui Augustin, în scrierile lui Bonaventura existau alte exemple de numerologie care nu erau direct legate de Treime, trinitarismul lui generalizat era mai mult decît atît. Era mai curînd structura fundamentală sau „ordinea" realităţii create, precum şi a celei necreate. Nu am exagera deloc dacă am spune că

Bonav. *Trip.* 3.2 (Quaracchi 8:12)

Hellmann (1974)

Bonaventura, pe baza lui Augustin, a dezvoltat o ontologie trinitară, potrivit căreia se putea vorbi despre o „existență triplă a lucrurilor [create]: existența în realitatea fizică, în minte și în «arta veșnică» sau înțelepciunea lui Dumnezeu. Prezentînd o astfel de ontologie trinitară, Bonaventura se dovedea a fi continuatorul gîndirii lui Augustin, care mutase doctrina Treimii dinspre concepția liturgică și dogmatică asupra Creatorului către concepția metafizică și psihologică asupra făpturii create. Cu toate că acest tur de forță augustinian se aflase la temelia doctrinei despre chipul lui Dumnezeu în cazul lui Toma de Aquino, se pare totuși că în această privință, ca și în altele, „tradiționalismul augustinian" al lui Bonaventura a mers mai departe decît a fost dispus să meargă Toma de Aquino. Bonaventura și-a purtat treimile create prin întregul univers, transformîndu-le în evidențe „manifeste" ale Treimii necreate, susținînd de la treimea minții pînă la Treimea în Dumnezeu (și nu doar de la Treimea divină pînă la o treime umană) cu o încredere în analogie care o depășea chiar și pe cea a lui Augustin, deși recunoștea și el că, la drept vorbind, mintea lipsită de ajutor nu putea să cunoască „Treimea persoanelor, ci doar treimea unității, a adevărului și a bunătății ca însușiri" (*appropriata*). O astfel de reintegrare a tradiției catolice era totuși incompletă și lipsită de apărare fără o analiză atentă a metodei de argumentare. Relația dintre dovezile venite pe calea tradiției și cele venite pe calea rațiunii, și prin urmare relația dintre credință și cunoaștere, era o parte indispensabilă a reafirmării teologiei augustiniene.

Bonav. *Itin.* 1.3 (Quaracchi 5:297)

Riquet (1926) 118

Bonav. *Itin.* 2.7 (Quaracchi 5:301)
Bonav. *Itin.* 6.2 (Quaracchi 5:311)

Bonav. *Sent.* 1.3.4 *Conc.* (Quaracchi 1:76)

Teologie naturală și metodă scolastică

Încercarea unor gînditori creștini de a demonstra dogma Treimii cu ajutorul rațiunii naturale a adus problema metodei teologiei în centrul atenției, inclusiv relația ei cu metoda filozofiei. Întrucît preocuparea noastră în lucrarea de față nu este filozofia scolastică, ci doar teologia scolastică, și chiar și aceasta din urmă doar ca o declarație în legătură cu ceea ce credea, propovăduia și mărturisea Biserica, problema metodei teologice are relevanță pentru prezentarea noastră doar în măsură în care a afectat conținutul acestei declarații, nu și forma ei. Căutarea unei metode adecvate de afirmare a doctrinei creștine era un alt aspect important în cadrul reintegrării tradiției catolice

prin repunerea în drepturi a Părinţilor Bisericii, mai ales a lui Augustin. Căci, aşa cum sugerase Abelard atunci cînd trecuse în revistă contradicţiile din sînul tradiţiei şi cum arătase deja exemplul grăitor al lui Ioan Scotus Eriugena, cîteodată asemenea contradicţii puteau fi rezolvate prin transpunerea lor în sfera discursului filozofic. De aceea metoda avea o importanţă doctrinară vitală.

Baza doctrinară pentru o metodă care încerca să dovedească Treimea pe calea raţiunii era o afirmaţie acceptată chiar şi de către cei care respingeau o astfel de încercare, şi anume că omul a fost creat după chipul Treimii. Mult mai importantă era credinţa în crearea după chipul lui Dumnezeu, care se afla la baza efortului de dovedire a existenţei lui Dumnezeu, dar nu a doctrinei Treimii. Însă doctrina cu privire la chipul lui Dumnezeu – fie el chipul Treimii ori, mai general, chipul Dumnezeului unic în mintea omului – avea o bază doctrinară încă şi mai solidă, care îi era esenţială creştinismului pentru folosirea demonstraţiei raţionale în cazul aspectelor legate de credinţă. Aceasta era bine cunoscuta distincţie augustiniană dintre
Vezi vol. I, pp. 289-340
natură şi har. Căci doar dacă starea naturii, după cădere şi în pofida căderii, mai păstrase ceva din integritatea şi raţionalitatea ei, se putea porni, pe căi raţionale şi fără ajutorul revelaţiei, demonstrarea realităţii şi unicităţii lui Dumnezeu. Pe de altă parte, doar dacă starea naturii ar fi acum lipsită de darul supraadăugat al harului se putea susţine, cu argumente creştine, că anumite taine ale credinţei, mai precis Treimea şi întruparea, se aflau mai presus de natură şi de raţiune.

Pe deplin conştient de aceste legături, Toma de Aquino prezenta chiar de la începutul tratatului său, *Summa Theologica*, întregul raţionament pentru folosirea dovezilor ca demers teologic, spre deosebire de explicaţiile lui din alte lucrări, ca de pildă din comentariile asupra lui Aristotel, în ceea ce priveşte semnificaţia filozofică a unor astfel de dovezi. După ce exprima axioma potrivit căreia atunci cînd ne ocupăm de doctrina despre Dumnezeu „ne folosim de efectele lui, fie în privinţa naturii, fie în pri-
Tom. Aq. *S.T.* 1.1.7 ad 1 (*Ed. Leon.* 4:19)
vinţa harului, mai curînd decît de o definiţie", Toma îşi punea întrebarea „dacă doctrina sfîntă lucrează cu argumente". Răspunsul la această întrebare implica o distincţie precisă între metoda „doctrinei sfinte [a «teologiei» în sens modern]" şi metodele specifice altor ştiinţe. În alte ştiinţe, argumentul autorităţii era dovada cea mai puţin convingătoare ; însă în cazul teologiei era dovada cea mai puternică

dintre toate, fiindcă sursa nu era raţiunea umană, ci revelaţia divină. Prin urmare, avertismentele Părinţilor Bisericii împotriva folosirii argumentelor în sprijinul credinţei aveau ca scop eliminarea argumentaţiei care încerca să dovedească afirmaţiile credinţei pe calea raţiunii, însă o argumentaţie care pornea dinspre afirmaţiile credinţei către corolarele ei necesare era legitimă. Iar în ceea ce priveşte folosirea argumentelor „pentru mustrarea celor potrivnici" credinţei, acest lucru era valabil dacă se argumenta pe baza mărturisirilor de credinţă împotriva falşilor creştini, dar se limita la respingerea falselor argumente, evitîndu-se dovezile, împotriva celor care nu acceptau sub nici o formă revelaţia creştină.

Tit 1,9

Toma de Aquino justifica această determinare a metodei teologice făcînd apel, dincolo de principiile epistemologiei, la doctrinele privind creaţia şi mîntuirea şi, prin urmare, la relaţia dintre natură şi har. „De vreme ce harul nu distruge natura, ci o desăvîrşeşte", afirma el, însemna că „raţiunea naturală ar trebui să se supună credinţei, la fel cum înclinaţia naturală a voinţei se supune iubirii [create de har]". Posibilităţile precum şi limitările argumentului raţional în doctrina sfîntă derivau din axioma potrivit căreia harul nu distruge natura, ci o desăvîrşeşte. Natura şi harul nu erau identice; altminteri, aceleaşi metode argumentative ar fi fost valabile pentru amîndouă. Şi nici egale nu erau, căci natura fără har era imperfectă, iar o cunoaştere bazată doar pe natură şi pe raţiune era nepotrivită în chestiuni precum mîntuirea şi revelaţia; de aceea, „nici o ştiinţă nu este superioară Sfintei Scripturi". Dar pe de altă parte, nici nu erau antitetice, căci harul afirma şi susţinea natura chiar în timp ce o desăvîrşea; prin urmare, „de vreme ce credinţa are la temelie adevărul infailibil şi de vreme ce contrariul unui adevăr nu poate fi niciodată demonstrat", apărarea credinţei putea şi trebuia să recurgă la argumente raţionale pentru respingerea obiecţiilor ridicate împotriva elementelor credinţei. Numai printr-o corectă delimitare a sferei de cuprindere, atît a naturii, cît şi a harului, puteau fi definite respectivele funcţii ale raţiunii şi revelaţiei precum şi rostul lor în teologie.

Tom. Aq. *S.T.* 1.1.8 (*Ed. Leon.* 4:21-22)

Acest mod de a face deosebirea între raţiune şi revelaţie pe baza relaţiei dintre natură şi har reprezenta punctul culminant, în secolul al XIII-lea, al unui proces care data de la începutul secolului al XII-lea, cînd problema dacă adevărul doctrinei Treimii depinde sau nu de argumentele

raţionale atrăsese atenţia teologilor. Făcînd, se pare, aluzie la comentariile lui Abelard pe această temă, Petru Lombardul cita, în exegeza sa asupra pasajului clasic din Scriptură despre cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu, opinia celor care interpretau „lucrurile nevăzute" din acel pasaj ca făcînd referire la Tatăl, „virtutea", la Fiul, iar „dumnezeirea", la Duhul Sfînt, toate ca parte a ceea ce fusese „înţeles prin lucrurile care au fost făcute". În replică, el afirma că filozofii păgîni „nu au ştiut şi nici nu ar fi putut să ştie de această distincţie [dintre persoanele] Treimii supreme, pe care o mărturiseşte credinţa catolică, fără învăţătura [Bisericii] sau revelaţia unei inspiraţii lăuntrice". (Cu altă ocazie el explica faptul că inspiraţia putea să aibă loc ori „prin vise şi viziuni" ori „doar prin imboldul Duhului Sfînt, fără alte mijloace externe".) Această replică era exprimată aproape *ad litteram* în *Sentinţele* sale. Interpretarea pasajului din Epistola către Romani 1,20 ca dovadă în sprijinul unei cunoaşteri naturale a Treimii şi chiar şi efortul de a afirma o astfel de cunoaştere erau respinse şi de către contemporanii lui Petru Lombardul, însă prezenţa acestei discuţii în *Sentinţe* a oferit ocazia continuării ei, mai ales fiindcă definiţia trinitară a chipului lui Dumnezeu, cînd era combinată cu credinţa potrivit căreia chipul nu fusese pierdut în urma căderii, putea fi interpretată în sensul că era încă posibilă şi o cunoaştere naturală a acestei taine. După cum am notat, se pare că Bonaventura a avut în vedere o astfel de posibilitate, cel puţin în anumite pasaje din *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*.

Rom. 1,20 (Vulg.)
Vezi vol. I, p. 50

Petr. Lomb. *Coll. Rom.* 1.20 (*PL* 191:1328)

Petr. Lomb. *Ps.* pr. (*PL* 191:55)
Petr. Lomb. *Sent.* 1.3.1.9 (*Spic. Bon.* 1-II:71)
Brun. S. *Sent.* 4.1 (*PL* 165:977)
Gand. *Sent.* 1.34 (Walter 25-26)

Petr. Lomb. *Sent.* 2.39.1.1 (*Spic. Bon.* 1-II:553)

Pe de altă parte, în lucrarea sa *Comentariu la Sentinţe* el nega faptul că era posibil saltul de la o cunoaştere a făpturilor create la o cunoaştere a Treimii persoanelor din sînul Dumnezeirii. Pe baza lui Petru Lombardul, Toma de Aquino respingea ideea că filozofii păgîni ar fi putut cunoaşte Treimea prin folosirea raţiunii naturale; şi, notînd pasajele din scrierile lui Richard de Saint-Victor care se pare că afirmau o astfel de cunoaştere naturală a Treimii, el declara că „dacă afirmaţia lui Richard este interpretată în sens general, mai precis că orice este adevărat poate fi dovedit cu ajutorul raţiunii, atunci este în mod evident falsă", deşi putea fi interpretată diferit. Toma exprima acest punct de vedere cu şi mai multă forţă în *Summa Theologica*, acuzînd că încercarea de a dovedi Treimea pe calea raţiunii se îndepărta de la credinţă, diminuînd demnitatea credinţei şi făcînd-o să fie ridiculizată

Tom. Aq. *Sent.* 1.3.1.4 (Mandonnet 1:97-99)

Tom. Aq. *S.T.* 1.32.1 resp. (*Ed. Leon.* 4:349)

de detractorii ei. Căci, „este imposibil să se ajungă la cunoaşterea Treimii cu ajutorul raţiunii naturale". Dacă ar fi fost posibil, distincţia dintre natură şi har nu ar mai fi avut sens, căci doar prin har şi revelaţie putea omul să ştie acele lucruri despre Dumnezeu care nu îi aparţineau Lui ca „principiu al tuturor lucrurilor". Strădania lui Alexandru de Hales de a oferi o dovadă naturală în cazul doctrinei Treimii pe baza cunoaşterii naturale a bunătăţii lui Dumnezeu era şi ea greşită, potrivit lui Toma de Aquino, căci nu reuşea să sublinieze, cu destulă precizie, distincţia dintre natură şi har. „Bunătatea supremă a lui Dumnezeu", susţinea Toma de Aquino, „aşa cum o înţelegem acum prin efectele ei [în cadrul creaţiei], poate fi înţeleasă fără Treimea persoanelor", căci aceasta era în sfera naturii; „dar văzută în sine însăşi şi de către cei binecuvîntaţi, nu poate fi înţeleasă fără Treimea persoanelor", căci aceasta era în sfera harului.

Alex. Hal. *S.T.* 1.295 (Klumper 1:414)

Tom. Aq. *S.T.* 2-II. 2.8 ad 3 (*Ed. Leon.* 8.35)

Prin natură, aşadar, se putea cunoaşte existenţa lui Dumnezeu şi chiar şi bunătatea supremă a lui Dumnezeu. Cuvintele din Epistola către Romani 1,20, a căror legătură cu doctrina Treimii era respinsă, fiind considerată falsă, alcătuiau prima frază din primul capitol din prima carte a *Sentinţelor* lui Petru de Poitiers, unde erau parafrazate în sensul că „atunci cînd omul vede că această maşinărie a lumii, atît de mare şi de necuprins, nu ar fi putut fi făcută de vreo altă făptură, înţelege că Un Altul a creat această frumoasă şi necuprinsă lucrare, şi astfel, călăuzit de raţiune, el îl înţelege pe Dumnezeu foarte bine şi foarte sigur". Exegeza lui Petru Lombardul pe marginea pasajului din propriile sale *Sentinţe* identifica doi factori care contribuiau la acest proces al înţelegerii: „natura [umană], care era raţională; şi lucrările lui Dumnezeu". Dumnezeu a creat o făptură înzestrată cu raţiune care să fie capabilă prin raţiunea ei să-l înţeleagă ca Bine Suprem şi să-l iubească. Raţiunea era ceea ce omul nu avea în comun cu necuvîntătoarele, dar avea în comun cu îngerii. Ca o consecinţă a căderii lui Adam, omul şi-a pierdut sfinţenia, devenind astfel robul păcatului; însă nu şi-a pierdut raţiunea şi libertatea de a acţiona fără necesitate. Căci prima dintre acestea se întîmpla „graţie harului", dar a doua era „graţie naturii". În acest sens, se putea chiar spune că omul „voieşte binele prin firea lucrurilor". Raţiunea era capabilă să tragă concluzia, în urma cercetării creaţiei, că există un Creator, întrucît raţiunea aparţinea naturii, nu harului, şi, deşi „deformată", a dăinuit şi după cădere.

Petr. Pict. *Sent.* 1.1 (*PMS* 7:6)

Petr. Lomb. *Sent.* 1.3.1.1 (*Spic. Bon.* 1-II:68-69)

Petr. Lomb. *Sent.* 2.1.4.1 (*Spic. Bon.* 1-II:332)
Petr. Lomb. *Sent.* 2.24.5.2 (*Spic. Bon.* 1-II:454)

Petr. Lomb. *Sent.* 2.25.9.1 (*Spic. Bon.* 1-II:469)
Petr. Lomb. *Sent.* 2.39.3.1 (*Spic. Bon.* 1-II:555)

Petr. Lomb. *Ps.* 4.7 (*PL* 191:88)

Pe baza lui Petru Lombardul, teologii din secolul al XIII-lea au continuat şi au dezvoltat argumentele din doctrina creştină în sprijinul unei teologii naturale. Distincţia dintre natură şi har implica faptul că pînă şi „dreptatea" (*rectitudo*), care fusese esenţială în cazul soteriologiei lui Anselm, era „de două feluri, şi anume, aceea care este prin natură şi aceea care este prin har". Cînd se referea la problema unei cunoaşteri a lui Dumnezeu bazate pe creaţie, dreptatea naturală presupunea folosirea raţiunii pentru demonstrarea existenţei lui Dumnezeu. Căci, deşi era adevărat că „o raţiune coruptă nu este raţiune", în măsura în care este coruptă, totuşi rămînea adevărat şi faptul că „ceea ce este natural nu este abolit ca urmare a păcatului" şi, „ca atare, scînteia raţiunii nu se stinge ca urmare a păcatului". Chiar şi după cădere, raţiunea umană „include şi în acelaşi timp depăşeşte acea parte a minţii în care constă chipul [lui Dumnezeu]". Totuşi, ca o consecinţă a păcatului, cunoaşterea lui Dumnezeu prin creaţia lui, care fusese „ca într-o oglindă translucidă", devenise acum „ca într-o oglindă opacă"; dar chiar şi aşa, îşi păstra valabilitatea. O astfel de cunoaştere sau demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu nu îl putea înţelege pe Dumnezeu aşa cum era în sine însuşi, întrucît demonstraţia avea de-a face ori cu experienţa senzorială, ori cu înţelegerea, iar nici una dintre ele nu era capabilă să cuprindă un Dumnezeu care nu avea nici trup şi nici formă, dar care era caracterizat pe deplin în felul cum s-a autodefinit: „Eu sînt Cel ce sînt".

Vezi *supra*, pp. 166-167
Alex. Hal. *Sent.* 2.24.1 (*BFS* 13:207)

Tom. Aq. *Sent.* 2.24.3.3 ad 3 (Mandonnet 2:624)
Tom. Aq. *Sent.* 2.39.3.1 s.c. (Mandonnet 2:996)

Tom. Aq. *Sent.* 2.24.2.2 ad 3 (Mandonnet 2:607)

1Cor. 13,12
Bonav. *Sent.* 1.3.1.3 conc. (Quaracchi 1:74)

Alan. Ins. *Reg. theol.* 36 (*PL* 210:638)

Această autodefinire din Ieşire 3,14, alături de textul din Epistola către Romani 1,20 folosit de obicei pentru argumentarea teologiei naturale, i-au oferit lui Toma de Aquino sprijinul biblic necesar pentru încercarea de a dovedi existenţa lui Dumnezeu prin raţiune. Prin urmare, teologul începea, cu autoritatea revelaţiei, să argumenteze, chiar dincolo de revelaţie, că Dumnezeu poate fi cunoscut din creaţia sa. Mai întîi, ceea ce „spune apostolul, «Cele nevăzute ale lui [Dumnezeu] se văd limpede, fiind înţelese prin lucrurile care au fost făcute», era citat pentru a arăta că existenţa lui Dumnezeu putea fi cunoscută şi dovedită „din acele efecte ale lui care ne sînt cunoscute nouă". Apoi cuvîntul rostit „în persoana lui Dumnezeu" către Moise a devenit piatra de temelie a celor „cinci căi", prin care Toma de Aquino, cu ajutorul lui Aristotel, dovedea existenţa lui Dumnezeu. Căci „de vreme ce numele Dumnezeului său era «Eu sînt», orice filozof

Rom. 1,20 (Vulg.)

Tom. Aq. *S.T.* 1.2.2 (*Ed. Leon.* 4:30)

Tom. Aq. *S.T.* 1.2.3 s. c. (*Ed. Leon.* 4:31)

creştin trebuia să afirme «Eu sînt» ca principiu primordial şi cauză supremă a tuturor lucrurilor, chiar şi în filozofie" şi, de aceea, „principiul său filozofic primordial trebuia să fie una cu principiul său religios primordial". Identificarea Dumnezeului lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacob cu principiul primordial al fiinţei i-a permis teologului, care avea sarcina de a expune tradiţia doctrinară, să se angajeze şi în demersul filozofic de evaluare a capacităţii raţiunii de a stabili adevărul fiinţei divine; şi, din această perspectivă, el a fost obligat să afirme o teologie naturală.

Gilson (1941) 41

Alternativa la această identificare a principiului filozofic primordial cu principiul religios primordial era o doctrină a adevărului dublu, potrivit căreia ceva putea fi adevărat din punct de vedere teologic şi fals din punct de vedere filozofic sau invers. Crezînd (în mod eronat, din cîte se pare acum) că unii dintre contemporanii săi împărtăşeau o astfel de doctrină, Toma condamna o atitudine care „în mod necesar ar ajunge prin raţiune la concluzia" că un lucru este adevărat, dar care „ar susţine ferm contrariul prin credinţă". La cîţiva ani după moartea lui Toma de Aquino, aceşti gînditori au fost condamnaţi de către episcopul Parisului pentru că procedau în filozofarea lor „ca şi cînd ar fi două adevăruri contradictorii şi ca şi cînd ar fi în spusele blestemaţilor păgîni un adevăr care este potrivnic adevărului Sfintei Scripturi". Obiectul acestor condamnări era efortul mai multor creştini din veacul al XIII-lea, dintre care se remarcau Siger din Brabant şi Boethius din Dacia, de a adapta scopurilor gîndirii creştine interpretările lui Aristotel date de filozoful musulman din veacul al XII-lea, Averroes (Ibn-Roshd), care îşi păstrase ortodoxia islamică prin intermediul unei teorii a adevărului dublu. Dat fiind că multe dintre scrierile lui Aristotel au ajuns să fie cunoscute de Biserica apuseană din veacul al XIII-lea prin versiuni latine ale unor traduceri arabe ale originalului din limba greacă, alături de comentarii din Averroes şi alţi gînditori musulmani, a devenit necesar, în scopul folosirii teologice a lui Aristotel, ca gîndirea lui să fie curăţată de excrescenţele „averroismului" şi să se realizeze traduceri ale lucrărilor lui direct din limba greacă. În acest proces, Averroes a fost condamnat, împreună cu susţinătorii lui creştini, dar Aristotel a fost exonerat de vina asocierii care se făcuse cu filozofia lui.

Tom. Aq. *Un. int.* 5.122 (Keeler 79)

Chart. univ. Par. 473 (Denifle-Châtelain 1:543)

Orice ar fi însemnat aceste acţiuni din punct de vedere filozofic, condamnarea averroismului şi exonerarea aristotelismului au fost amîndouă corolarele directe ale principiului

Tom. Aq. *Gent.* 3.26 (*Ed. Leon.* 14:71)

Tom. Aq. *S.T.* 3.96.6 ad 10 (*Ed. Leon.* 12:237)

teologic potrivit căruia „harul nu distruge natura, ci o desăvîrşeşte". Din acest principiu rezulta faptul că, deşi „adevărul naturii" şi „adevărul credinţei" nu se puteau suprapune, ele se aflau totuşi în acel tip de continuitate care îi permitea adevărului naturii să fie adevărat pînă în punctul unde putea să ajungă. Nu exista nici o contradicţie între un tip de adevăr şi altul; căci dacă ar fi existat, atunci harul nu ar mai fi putut să desăvîrşească natura, ci ar fi trebuit să o distrugă şi să o înlocuiască. Tensiunea dintre cele două tipuri de adevăr s-a dovedit problematică mai ales în cazul acelor doctrine despre care atît Scriptura, cît şi Aristotel vorbiseră în mod explicit, dar contradictoriu. Dintre acele doctrine, eternitatea lumii era probabil cea mai serioasă; căci „Toma de Aquino recunoştea că Aristotel avansase doctrina potrivit căreia nici lumea şi nici timpul nu au un început, dar l-a apărat pe Aristotel împotriva augustinienilor contemporani pe motiv că nici un argument raţional nu este concludent pentru a confirma sau a infirma eternitatea lumii, iar creaţia ţine de domeniul credinţei". Aceasta nu presupunea faptul că eternitatea lumii era adevărată din punct de vedere filozofic în timp ce creaţia *ex nihilo* era adevărată din punct de vedere teologic, ci mai degrabă că creaţia *ex nihilo* putea fi cunoscută doar prin revelaţie şi, prin urmare, problema depăşea competenţa raţiunii şi a filozofiei. Raţiunea şi filozofia aveau competenţa de a trage concluzia din ordinea şi mişcarea universului că există o Primă Cauză şi un Impuls imobil. Revelaţia nu anihila această concluzie, ci o completa dezvăluind faptul că Prima Cauză era de fapt Treimea alcătuită din Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh, iar universul nu a existat dintotdeauna, ci s-a născut, împreună cu însuşi timpul, *ex nihilo*.

McKeon (1939) 221

Tom. Aq. *S.T.* 1.46.2 resp. (*Ed. Leon.* 4:481)

Tom. Aq. *S.T.* 1.2.3 resp. (*Ed. Leon.* 4:31)

Cea mai cunoscută prezentare a acestei doctrine cu privire la relaţia dintre raţiune şi revelaţie nu a aparţinut probabil nici unuia dintre teologii de care ne-am ocupat în volumul de faţă, ci lui Dante Alighieri. Deşi în epitaful acestuia se spunea că „lui Dante teologul nu îi era străină nici o doctrină", este evident că aceasta era „o exagerare poetică", întrucît el nu a fost teolog în sensul strict al cuvîntului. Pe de altă parte, deşi „tomismul lui Dante este un mit învechit", nu este mai puţin evident faptul că poetul „era la el acasă în lumea intelectuală a Evului Mediu latin", aşa încît este cît se poate de potrivit să vorbim despre „augustinismul" lui Dante. Identificarea rolului lui Virgiliu în *Divina Comedie* ca fiind, între alte lucruri, raţiunea care duce la revelaţie şi natura care este

Gilson (1963) 289

Curtius (1953) 360

Curtius (1953) 595

desăvîrşită, dar nu distrusă de har, este, în pofida obiecţiilor unor comentatori ai lui Dante, justificată prin cuvintele poemului precum şi prin însăşi structura lui. „Eu pot să-ţi spun cîte mă-nvaţă ştiinţa", afirmă Dante prin vocea lui Virgiliu, „ci-n Beatrice cată de vrei mai mult, căci

Dant. *Purg.* 18.46-48

dînsa-i cu credinţa (*opra di fede*)"*. În acest domeniu raţiunea naturală reprezentată de Virgiliu nu mai era capabilă să fie de folos, de vreme ce el nu putea să „vadă mai

Dant. *Purg.* 27.129

departe"; doar harul revelaţiei, reprezentat, cel puţin în

Dant. *Purg.* 15.76-78

parte, de Beatrice, era suficient. Mesianismul celei de-a

Vezi vol. I, p. 85
Dant. *Purg.* 22.73

Patra Ecloge l-a îndreptăţit pe Virgiliu să fie cel cu ajutorul căruia s-a convertit la creştinism poetul roman Statius.

Dant. *Inf.* 1.131

Totuşi, Virgiliu însuşi recunoştea că a trăit într-o epocă a idolatriei şi că nu l-a cunoscut şi nu l-a venerat pe ade-

Dant. *Inf.* 1.131; 4.37-39

văratul Dumnezeu „aşa cum i se cuvenea". Prezent fiind în Infern în momentul dezrobirii iadului, el fusese marto-

Vezi *supra*, p. 181 Dant. *Inf.* 4.52-54
Vezi *supra*, p. 159
Dant. *Inf.* 34.1
Bergin (1965) 237

rul biruinţei lui Hristos; probabil din acest motiv putea Virgiliu să citeze bine cunoscutul imn al lui Venantius Fortunatus despre „stindardul" crucii. Totuşi, „necesitatea doctrinară" cerea ca Virgiliu, purtătorul de cuvînt al celor mai alese însuşiri ale naturii, să-şi ia rămas-bun de la poet fără vreo vorbă sau vreun semn atunci cînd au ajuns

Dant. *Purg.* 27.139

la porţile Paradisului. Iar această necesitate doctrinară era necesitatea care provenea din doctrina cu privire la relaţia dintre natură şi har; căci Dante „ştia, preluînd noţiunea de la Sfîntul Toma, a cărui teză fundamentală era, că efectul special al harului nu este reabilitarea natu-

Gilson (1963) 187

rii ori suprimarea ei, ci perfecţionarea ei".

Această teză tomistă – şi esenţialmente augustiniană – avea să fie atacată din diferite direcţii de-a lungul secolelor ce au urmat perioadei de care ne ocupăm în acest volum. Criticînd teologia scolastică pentru că era prea generoasă faţă de natură şi raţiune, teologia reformatorilor din veacul al XVI-lea ameninţa uneori să denigreze nu doar raţiunea şi filozofia, dar şi natura şi însăşi creaţia, şi să alunece înspre determinism şi dualism. Harul nu distrugea natura, dar nici nu o desăvîrşea; se pare că înlocuia natura printr-o „nouă făptură" care era radical

2Cor. 5,17

diferită faţă de vechea făptură. „Reformatorii doctrinari" precum Luther şi Calvin s-au opus acestei tendinţe, dar în scrierile discipolilor lor (şi uneori în propriile lor scrieri)

---

* Traducerea citatelor din *Divina Comedie* a fost preluată din ediţia publicată de Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1994, traducere de Eta Boeriu (n. tr.)

ea a continuat să apară. Totuşi, în cea mai mare parte, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIII-lea istoria intelectuală a fost dominată de tendinţa opusă: preferinţa acordată naturii în dauna harului. Dacă Toma de Aquino şi Bonaventura susţineau că natura are nevoie de har pentru a fi completă şi nu poate atinge perfecţiunea prin propriile puteri, apărătorii mai recenţi ai naturii considerau harul din ce în ce mai puţin necesar pentru desăvîrşirea – sau, cel puţin, pentru înaintarea către desăvîrşire – a omului în starea lui naturală. În acelaşi fel, corolarul ierarhiei scolastice a naturii şi a harului, care era ierarhia raţiunii şi a revelaţiei, era tot mai inacceptabil pentru cei care descopereau că, în ciuda avertismentelor scolasticilor, raţiunea neasistată putea şi reuşea să conducă la adevărul ultim despre om şi univers sau cel puţin la atît cît era necesar; adevărurile revelaţiei, pe de altă parte, începeau să scadă în importanţă pe măsură ce întrebările la care ofereau răspuns îşi pierdeau relevanţa pentru mintea şi inima omului. Pentru scolasticii din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, teologia naturală era o sarcină necesară pe care teologia Bisericii trebuia să şi-o asume, în vreme ce pentru unii dintre raţionaliştii secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea ea avea să fie unica sarcină, devenind în felul acesta un substitut al teologiei Bisericii.

Ierarhiile cereşti şi bisericeşti

Două domenii ale doctrinei, în mod convenţional asociate
Collins (1947) x cu veacul al XIII-lea, sînt îngerii şi Biserica. Chiar şi fără ajutorul „vechii concepţii eronate potrivit căreia disputa medievală avea ca obiect principal stabilirea numărului îngerilor", fapt care nu reiese din textele epocii, impresia generală este aceea că în această perioadă angelologia a devenit un subiect central al învăţăturii oficiale a Bisericii. În mod asemănător, dominaţia instituţională a Bisericii asupra culturii veacului al XIII-lea părea să indice faptul că ecleziologia ocupa un loc important în cadrul gîndirii doctrinare a vremii. Adevărul este că nu se precizează prea multe lucruri despre nici una dintre cele două doctrine în declaraţiile legate de ceea ce credea, propovăduia şi mărturisea Biserica, deşi sistemele speculative ale teologilor şi filozofilor s-au ocupat pe larg de angelologie, iar declaraţiile şi acţiunile administrative ale prelaţilor şi papilor au ilustrat o viziune bine definită în ceea ce priveşte ecleziologia.

Cele două doctrine erau strîns legate în anumite privințe, căci ambele se bazau pe o definiție ierarhică a realității. Expresia clasică a paralelei dintre ierarhia cerească și ierarhia bisericească putea fi găsită în teologia mistică a lui Pseudo-Dionisie. După ce cita diferite definiții ale „ierarhiei" din scrierile lui Dionisie, Bonaventura propunea o definiție care se „aplica nu doar în cazul ierarhiei îngerești, ci și al ierarhiei bisericești sau umane", mai precis: „O ierarhie este o putere ordonată a realităților sfinte și raționale, care asigură pentru cei ce sînt subordonați [în cadrul ierarhiei] autoritatea lor cuvenită [asupra altora]". Exista „o concordanță a ierarhiilor". Nu este surprinzător, în lumina concepției lui trinitare, că pentru el orice ierarhie trebuia să aibă o structură întreită. Comentînd pe marginea acelorași texte din prima carte a *Ierarhiei cerești* a lui Dionisie, Toma de Aquino prezenta și el o concepție generalizată asupra ierarhiei, care se baza „pe o concepție ierarhică asupra realității care izvora din bunătatea divină într-o manieră ordonată și graduală". În comentariul său pe marginea *Sentințelor* precum și în *Summa* el aproba (la fel ca și Bonaventura) principiul lui Dionisie potrivit căruia ierarhia bisericească este stabilită după modelul celei cerești, chiar dacă nu era de acord cu felul cum era aplicat uneori acest principiu. Însă conceptul de ierarhie nu era rezervat doar îngerilor și Bisericii, căci „întregul univers" era ordonat ierarhic. Acesta era un corolar al doctrinei fundamentale prezentate mai devreme, anume aceea că harul nu distrugea natura, ci o desăvîrșea, ceea ce presupunea o „ierarhizare a harului ca fiind deasupra naturii".

Vezi vol. I, pp. 353-358 ; vol. II, pp. 169-171

Bonav. *Sent.* 2.9 (Quaracchi 2:238)
Bonav. *Hex.* 21.22 (Quaracchi 5:435)

Vezi *supra*, pp. 304-305
Bonav. *Hex.* 21.18 (Quaracchi 5:434)

Tom. Aq. *Sent.* 2.9.1.1 sol. (Mandonnet 2:226)

Collins (1947) 220

Bonav. *Hex.* 22.2 (Quaracchi 5:438)
Dion. Ar. *I. c.* 1.3 (PG 3:123) Tom. Aq. *Sent.* 2.9.1.3 obj. 5 (Mandonnet 2:233); Tom. Aq. *S.T.* 1.108.4 obj. 3 (*Ed. Leon.* 5:498)

Tom. Aq. *S.T.* 1.112.2 resp. (*Ed. Leon.* 5:521)

Bonav. *Hex.* 22.27 (Quaracchi 5:441)

În acest univers ierarhic, ierarhia cerească a îngerilor, care „se mișcă și sînt mișcați într-o ordine ierarhică", ocupa un loc special. Potrivit lui Toma de Aquino, desăvîrșirea unui astfel de univers cerea ca între un Creator care era spirit pur și o făptură creată care era alcătuită din trup și spirit trebuia să existe o făptură creată care era spirit pur; potrivit lui Bonaventura, Creatorul nu a făcut doar natura fizică, ci și acea natură care era „cel mai aproape de propria lui natură, cea spirituală și imaterială". În ciuda deosebirilor dintre o concepție „lineară" asupra acestei ierarhii, împărtășită de Toma de Aquino, și o concepție „mai complicată", împărtășită de Bonaventura, ei erau de acord în ceea ce privește locul ierarhiei îngerești în cadrul ierarhiei universale. Deși existau unii teologi care susțineau că „cetele îngerilor nu se deosebeau în felul

Bonav. *Brev.* 2.8 (Quaracchi 5:226)

Tom. Aq. *S.T.* 1.50.1 resp. (*Ed. Leon.* 5:4)

Bonav. *Brev.* 2.6 (Quaracchi 5:224)

Gilson (1965) 241

acesta de la începutul creării lor", părerea cea mai răspîndită era aceea potrivit căreia distincţia dintre cetele îngerilor se făcea atît în funcţie de natură, cît şi de har; totuşi se făcea „mai ales după har" în rîndul îngerilor, în timp ce în sînul Bisericii o astfel de deosebire se făcea exclusiv după har. Datorită faptului că îngerii se împărtăşeau din harul divin ei erau un subiect potrivit pentru doctrina creştină. „Există multe alte întrebări legate de această natură spirituală, pe care curiozitatea minţii umane nu le poate evita"; dar cele mai multe dintre aceste întrebări, ca de pildă modalitatea de deplasare sau chiar de cunoaştere a îngerilor, nu erau obiecte ale credinţei, la fel cum nu erau nici întrebările similare despre fiinţele umane, dar cel mult se putea spune că sînt concluzii trase din mărturisirile de credinţă. Atenţia noastră se îndreaptă doar către întrebări direct legate de crezul Bisericii şi de mesajul ei cu privire la creaţie şi la mîntuire.

Petr. Pict. *Sent.* 2.5.4 (*PMS* 11:24)

Bonav. *Sent.* 2.9.1.2 (Quaracchi 2:244)
Tom. Aq. *S.T.* 1.108.4 resp. (*Ed. Leon.* 5:498)

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.5.19 (*PL* 176:254)

Tom. Aq. *S.T.* 1.1.8 ad 1 (*Ed. Leon.* 4:22)

Cele mai importante întrebări de acest tip în legătură cu îngerii erau legate de crearea îngerilor răi şi statornicirea în bine a îngerilor buni. Doctrina creştină, aşa cum fusese ea afirmată de primii purtători de cuvînt ai Bisericii, care se pronunţau împotriva gîndirii clasice, respingea ideea potrivit căreia lumea, sau materia, sau timpul au existat dintotdeauna. Această afirmaţie a creaţiei *ex nihilo* nu putea fi făcută cu ajutorul raţiunii, însă scolasticii au transformat-o într-o parte fundamentală a doctrinei lor despre îngeri. Căci era contrar credinţei catolice să se susţină, aşa cum făceau unii filozofi, că fiinţe spirituale precum îngerii au existat dintotdeauna, din moment ce „credinţa catolică afirmă că ele au început să existe fără să fi existat anterior". Într-adevăr nu se face nici o menţiune cu privire la îngeri în textul biblic din Cartea Facerii, fapt ce putea fi interpretat în sensul că ei nu aparţin categoriei făpturilor create. Însă termenul cuprinzător „cer şi pămînt" îi includea, împreună cu orice altă realitate temporală, de vreme ce „credinţa catolică mărturiseşte fără putinţă de tăgadă că numai Dumnezeu, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, este din veşnicie". Datorită tăcerii din Cartea Facerii, existau totuşi unele incertitudini legate de momentul creării îngerilor, mai ales întrucît unii Părinţi greci afirmaseră că îngerii au fost făcuţi înaintea lumii fizice. Bonaventura identifica patru realităţi – timpul, materia, empireul şi natura îngerească – ca fiind primele create; Toma de Aquino, în pofida consideraţiei pe care o avea

Vezi vol. I, pp. 58-60

Tom. Aq. *Sub. sep.* 94 (Lescoe 138)

Tom. Aq. *S.T.* 1.61.1 obj. 1 (*Ed. Leon.* 5:106)

Fac. 1,1
Gand. *Sent.* 2.5 (Walter 161-162)

Tom. Aq. *S.T.* 1.61.2 resp. (*Ed. Leon.* 5:107)

Bonav. *Sent.* 2.2.1.2.3 conc. (Quaracchi 2:68)

pentru tradiţia patristică greacă, prefera să susţină că îngerii nu au fost creaţi înaintea lumii fizice.

Astfel de întrebări despre crearea îngerilor alcătuiau premisa pentru luarea în discuţie a creării diavolului şi a celorlalţi îngeri care au căzut, aspect a cărui importanţă sporise odată cu recrudescenţa diferitelor tipuri de dualism cosmologic. În această privinţă, spre deosebire de alte probleme legate de angelologie, era cu adevărat în joc credinţa Bisericii, aşa încît atît Bonaventura, cît şi Toma de Aquino, care cu altă ocazie în cadrul dezbaterii pe tema îngerilor vorbeau despre „cea mai răspîndită" sau „cea mai înţeleaptă" sau „cea mai probabilă" opinie, apelau acum la cuvîntul „eretic". Totuşi, prin autoritatea lui Hristos însuşi, diavolul fusese „de la început ucigător de oameni". Dacă acesta era acelaşi început despre care se vorbea în Facerea, concluzia părea să fie aceea că diavolul a fost creat rău. Se pare că şi Augustin a tras aceeaşi concluzie din pasajul în care spunea că „nu este neîntemeiat să presupunem că diavolul a căzut din cauza mîndriei de la începutul veacurilor şi nu a trăit niciodată în pace şi binecuvîntare cu sfinţii îngeri, ci s-a rupt de Creatorul său chiar de la începutul creării sale". „Printr-o metodă foarte analitică şi cu o terminologie foarte precisă", Petru Lombardul şi Petru de Poitiers citau această explicaţie, menţionînd totuşi în continuare, prin vocea celui din urmă, că ceea ce rostise Hristos în Evanghelia după Ioan 8,44 semnifica „de la începutul timpului, adică, după începutul" creaţiei la care se face referire în primul verset al Bibliei. Hugo de Saint-Victor şi Bonaventura, citînd axioma augustiniană şi antimaniheeană potrivit căreia „Principiul Primordial întruchipînd binele suprem nu face nimic care nu este bun", trăgeau concluzia că toţi îngerii, inclusiv cei care au căzut, trebuie să fi fost creaţi buni. Invocînd autoritatea lui Albert cel Mare şi a altor învăţaţi, Toma afirma: „Este limpede că păcatul îngerului [căzut] a fost un act care a urmat creării sale". Bonaventura susţinea şi el existenţa unui interval, chiar dacă „un foarte scurt interval" (*morula*), între creaţie şi cădere. Nici un apărător al credinţei catolice nu putea să declare că ceva creat de Dumnezeu a fost creat rău, căci „Dumnezeu a privit toate cîte le-a făcut şi iată erau bune foarte". Făcînd aluzie la aceste cuvinte din textul biblic al creaţiei, cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran a reafirmat doctrina pe care o apăra ortodoxia în conflictul cu dualismul încă din perioada disputelor cu gnosticismul şi maniheismul: „Diavolul şi

Tom. Aq. *S.T.* 1.61.2 resp. (*Ed. Leon.* 5:108)

Vezi *supra*, p. 263

Bonav. *Sent.* 2.3.2.1.1 *Conc.* (Quaracchi 2:113); Tom. Aq. *Sent.* 2.3.2.1 sol. (Mandonnet 2:110); Tom. Aq. *S.T.* 1.63.5 resp. (*Ed. Leon.* 5:130)

In. 8,44

Fac. 1,1

Aug. *Fac. ad. litt.* 11.16 (*CSEL* 28-I:349)

Bertola (1957) 42
Petr. Lomb. *Sent.* 2.3.4 (*Spic. Bon.* 1-II: 344); Petr. Pict. *Sent.* 2.3 (*PMS* 11:4-5)

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.5.19 (*PL* 176:254); Bonav. *Brev.* 2.7 (Quaracchi 5:224-25)
Alb. M. *Sent.* 2.3.14 (Borgnet 27:86-87)
Tom. Aq. *S.T.* 1.63.5 resp. (*Ed. Leon.* 5:130)
Bonav. *Sent.* 2.3.2.1.2 (Quaracchi 2:116)

Fac. 1,31

Vezi vol. I, pp. 105-109 ; vol. II, pp. 256-263
CLater. (1215) *Const.* I (Alberigo 206)

ceilalţi demoni au fost creaţi buni de către Dumnezeu, dar au devenit răi prin propriile lor fapte".

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.5.19 (*PL* 176:254)

Tom. Aq. *Sent.* 2.4.1.3 (Mandonnet 2: 136-139)

Vezi vol. I, p. 338

Alex. Hal. *S.T.* 2.1.100 (Klumper 2: 126)

Bonav. *Sent.* 2.4.1.2 *Conc.* (Quaracchi 2: 133-34)

Tom. Aq. *Sent.* 2.4.1.3 sol. (Mandonnet 2:138)

Fac. 1,11

Tom. Aq. *S.T.* 1.62.3 resp. (*Ed. Leon.* 5:112)

Dar dacă toţi îngerii au fost creaţi buni şi dacă unii dintre ei au căzut, însemna, potrivit lui Hugo de Saint-Victor, că „bunătatea, dreptatea şi sfinţenia [lor] erau din acea plămadă pe care a primit-o natura la începuturi, nu din acea plămadă pe care a dobîndit-o singură sau pe care a meritat-o prin strădania de a o dobîndi". Îngerii erau plini de sfinţenie şi fără păcate, dar nu desăvîrşiţi, de vreme ce desăvîrşirea aparţinea sfîrşitului şi împlinirii unei făpturi, nu începutului ei. Însemna atunci că îngerii, inclusiv cei care au căzut pînă la urmă, au fost creaţi cu har? Aceasta era o întrebare asupra căreia teologii ortodocşi puteau să nu fie de acord, ceea ce s-a şi întîmplat. Potrivit lui Toma de Aquino „părerea mai răspîndită" era aceea că îngerii au primit, în termenii augustinieni, „înzestrarea naturală", dar nu „darul supraadăugat". Alexandru de Hales considera că „este mai bine să spunem că [îngerul răzvrătit] nu a avut niciodată acel har care face ca o făptură să fie bineplăcută lui Dumnezeu" (*gratia gratum faciens*). În această interpretare a stării originare a îngerilor, lui Hugo de Saint-Victor şi lui Alexandru de Hales li s-a alăturat şi Bonaventura, care a considerat-o drept concepţia „mai răspîndită" şi care a acceptat-o ca fiind „mai probabilă". Cu toate că această opinie era „mai răspîndită", opinia potrivit căreia îngerii au fost creaţi cu har era, după părerea lui Toma de Aquino, „mai adevărată", întrucît „se împacă mai bine cu opinia care susţine că la începutul creaţiei toate lucrurile se deosebeau potrivit speciei" – o opinie care se bucura de sprijinul „autorităţii mai multor sfinţi". Din nou trecea de la o afirmaţie explicită a tradiţiei la implicaţiile corpului principal al tradiţiei. În *Summa*, el reitera această opinie, argumentînd-o cu ajutorul relaţiei dintre natură şi har şi susţinînd că „harul sfinţitor se află în aceeaşi relaţie cu sfinţenia precum lucrul cu sămînţă într-însul are efectul natural în ordinea naturii", unde Dumnezeu a creat speciile separate ca „lucruri cu sămînţă".

Disputa pe marginea prezenţei harului la îngeri în momentul creării lor era strîns legată de o idee pentru care nu exista nici o mărturie biblică explicită, dar care s-a bucurat de sprijinul larg al tradiţiei catolice, dovedind o asemenea influenţă teologică şi chiar pastorală încît avea să fie preluată şi de dogmaticienii protestanţi care susţineau că se bazau doar pe Scriptură: statornicirea în

Petr. Lomb. *Sent.* 2.11.1 (*Spic. Bon.* 1-II: 380); Tom. Aq. *S.T.* 1.113.2 s. c. (*Ed. Leon.* 5: 526)

Mat. 18,10

Ier. *Mat.* 18.10 (*CCSL* 77: 159)
Hon. Aug. *Eluc.* 2.28 (*PL* 172: 1154)
Tom. Aq. *Sent.* 2.11.1.3 ad I (Mandonnet 2: 275-76); Bonav. *Sent.* 2.11.1.2 *Conc.* (Quaracchi 2: 279)

Bonav. *Brev.* 2.8 (Quaracchi 5: 225)

Petr. Pict. *Sent.* 2.4 (*PMS* 11: 8)
Petr. Lomb. *Sent.* 2.7.1 (*Spic. Bon.* I-II: 359) Gand. *Sent.* 2.19-22 (Walter 171-73) Bonav. *Sent.* 2.7.1.2.1 *Conc.* (Quaracchi 2: 184)

Hug. S. Vict. *Sacr.* 1.5.32 (*PL* 176: 261); Petr. Lomb. *Sent.* 2.9.3 (*Spic. Bon.* I-II: 372)

Dion. Ar. *I. c.* 1.3 (PG 3: 123)

Bonav. *Hex.* 21.21 (Quaracchi 5: 435)

bine a îngerilor buni după căderea îngerilor răi. Una dintre sursele principale ale acestei idei era credinţa în îngerii păzitori, în sprijinul căreia teologii citau cuvintele lui Iisus potrivit cărora „îngerii lor [ai copiilor], în ceruri, pururea văd faţa Tatălui Meu, Care este în ceruri", alături de comentariul lui Ieronim: „Mare este demnitatea sufletelor, ca fiecare să aibă un înger menit să-l păzească de la naştere". Honorius din Autun a sistematizat concepţia asupra îngerilor păzitori, care se pare că era adînc înrădăcinată în cultul creştin. Chiar înainte de căderea lui Adam şi a Evei, îngerilor li s-a dat această sarcină. Însă după căderea strămoşilor, precedată şi determinată de căderea îngerilor răzvrătiţi, păzirea sufletelor individuale de către îngeri cerea ca „acei îngeri care au rămas credincioşi [lui Dumnezeu după căderea îngerilor răi] să se statornicească în alegerea lor prin har şi slavă", fiindcă altminteri îngerul şi sufletul pe care îl păzea ar fi fost încă şi mai vulnerabili. Statornicirea nu era un act al „harului lucrător" al lui Dumnezeu, prin care acţiona asupra oamenilor spre a-i converti de la păcat către har, ci al „harului [său] conlucrător", prin care acţiona împreună cu oamenii după convertirea lor. Deşi îngerii statorniciţi, la fel ca şi sfinţii în slavă, nu puteau să păcătuiască (*non posse peccare*), totuşi ei nu pierdeau esenţa liberului arbitru, la fel cum nu o pierdeau nici sfinţii şi însuşi Dumnezeu.

Aşa cum sugerează credinţa în îngerii păzitori şi ideea statoricirii în bine îngerilor buni, mare parte din doctrina despre îngeri – incluzînd, potrivit lui Hugo de Saint-Victor şi Petru Lombardul, numele diferitelor ranguri îngereşti – era „după spusele noastre". Tot astfel şi ierarhia cerească era, potrivit lui Dionisie, modelul după care fusese reprezentată ierarhia bisericească. De aceea, în angelologia lui Bonaventura iluminarea Treimii trecea succesiv prin ierarhiile îngereşti, care constau din trei ierarhii alcătuite fiecare din cîte trei membri, iar „după toate acestea către [ierarhia] bisericească". Totuşi, în pofida paralelei, teologii scolastici din veacurile al XII-lea şi al XIII-lea, care au dezbătut atît de intens pe tema ierarhiei cereşti, au scris relativ puţin despre ierarhia bisericească sau chiar despre natura Bisericii în general. Cînd luăm în discuţie aceste două secole nu trebuie să ne îndreptăm atenţia, pentru a descoperi o doctrină cuprinzătoare a Bisericii, în primul rînd către teologii sistematici şi autorii de *summae* şi nici către autorii de canoane şi papii-jurişti, ci către exegeţii monastici şi predicatorii

explicativi. Deasupra tuturor, Bernard de Clairvaux, care era simultan (sau alternativ) mistic reflexiv şi eminenţă cenuşie, a articulat o viziune asupra Bisericii, „extrem de

Congar (1953) 154

spirituală”, dar, în acelaşi timp, obiectivă. Contemporanul său mai tînăr, Ioachim de Fiore, care era şi el exeget monastic şi mistic, avea propria viziune asupra Bisericii, una în care întreaga istorie a omenirii reprezenta „asimi-

Bloomfield (1957) 265

larea progresivă a societăţii în trupul mistic al lui Hristos”. Contrastele – şi afinităţile – dintre aceste două viziuni asupra Bisericii şi asupra ierarhiei bisericeşti ar putea foarte bine să fie interpretate ca ilustrînd varietatea doctrinei ecleziastice din această perioadă.

Analogia dintre ierarhia cerească şi cea bisericească implica pentru Bernard nu doar o paralelă între ordinele „îngerilor şi arhanghelilor, subordonate unui singur cîrmuitor, care este Dumnezeu” şi ordinele clericilor şi prelaţilor subordonate „unui singur pontif suprem”, ci şi un statut unic al Bisericii ca o comunitate care „îl are pe Dumnezeu

Brd. Clr. *Cons.* 3.4.18 (Leclercq-Rochais 3: 445)
Brd. Clr. *Cant.* 27.4.6 (Leclercq-Rochais 1: 186)
Brd. Clr. *Cant.* 12.4.7 (Leclercq-Rochais 1: 65)
Brd. Clr. *Ps.* 90.6.7;7.10 (Leclercq-Rochais 4: 411;420)

drept Autor şi care îşi are originea în cer”. Exista, aşadar, strict vorbind, o singură Biserică a îngerilor şi a oamenilor, care era, luată împreună ca o structură unitară, „mireasa lui Hristos”. Era de asemenea şi „trupul lui Hristos”, mai preţios pentru el decît propriul lui trup fizic. Aceasta era „Biserica celor aleşi”, care, prin taina predes-

Brd. Clr. *Cant.* 78.2.3; 62.1.1 (Leclercq-Rochais 2: 268; 154)

tinării divine, a existat dintotdeauna ca o realitate în mintea lui Dumnezeu. Dumnezeul care guverna şi administra întregul univers era totuşi preocupat, mai presus

Brd. Clr. *Cant.* 68.1.2 (Leclercq-Rochais 2: 197)

de orice în cadrul creaţiei, de bunăstarea acestei „Biserici a celor aleşi”. Obiectul acestei griji deosebite era Biserica în totalitatea ei, „nu eu ca individ, nici tu, separat de

Brd. Clr. *Apol.* 4.7 (Leclercq-Rochais 3: 87)
Brd. Clr. *Sanct.* 3.1 (Leclercq-Rochais 5: 349-350)
Ps. 73,13

mine, nici un altul fără noi amîndoi, ci noi toţi în acelaşi timp”. Nici măcar sfinţii nu puteau să intre în împărăţia cerului fără credincioşii de pe pămînt. Căci atunci cînd Dumnezeu „a făcut mîntuire în mijlocul pămîntului”, aceasta

Brd. Clr. *Cant.* 68.2.4 (Leclercq-Rochais 2: 198)

nu era mîntuirea „sufletului individual, ci a marelui număr de suflete pe care intenţiona să le adune în Biserica unică”.

Avînd în vedere această înaltă preţuire arătată Bisericii şi locului ei în ordinea divină a lucrurilor, „unitatea

Ef. 4,3
Brd. Clr. *Apol.* 4.7 (Leclercq-Rochais 3: 87)

Duhului, întru legătura păcii” în sînul Bisericii era premisa esenţială pentru mîntuirea oricărui individ. Dacă indivi-

Brd. Clr. *Virg. Nat.* 3.6 (Leclercq-Rochais 4: 216)
Brd. Clr. *Cant.* 29.2.3 (Leclercq-Rochais 1: 204)

dul voia să aparţină Bisericii „nu doar fără strădanie, ci cu har”, el trebuia să cultive asiduu această unitate. Prin urmare, „blestemat să fie cel ce se face vinovat de ruperea nepreţuitei legături a unităţii !”. Dintre toate popoarele şi limbile neamului omenesc această unică şi catolică Biserică

Brd. Clr. *Cant.* 78.2.5 (Leclercq-Rochais 2: 269)

îi strîngea pe oameni la un loc în unitatea adevăratei şi unicei credinţe. Evreii, ereticii şi păgînii, care nu se făceau părtaşi acestei unităţi, nu primeau ajutorul rugăciunii Bisericii; iar atunci cînd îl primeau, ca în mijlocirile speciale care se săvîrşeau în Vinerea Patimilor, Biserica îi omitea totuşi din rugăciunile ei pe cei care se rupseseră de la sînul ei şi fuseseră ca atare excomunicaţi. Totuşi, ar fi o greşeală să punem semnul egalităţii între unitatea Bisericii şi uniformitatea ei. Biserica era „îmbrăcată în chipuri felurite" în funcţie de obiceiuri, ordine, vîrstă şi gen. „Fie cluniaci ori cistercieni ori clerici obişnuiţi sau chiar mireni dreptcredincioşi" (*sive etiam laici fideles*) – Biserica era „una, [alcătuită fiind] din toţi" aceştia. Dacă „autoritatea prelaţilor, conduita potrivită a clericilor, disciplina mirenilor şi evlavia tihnită a monahilor" s-ar uni, cu toate deosebirile dintre ele, atunci s-ar păstra unitatea Bisericii. Dar dacă cei care tocmai „se convertiseră" la viaţa monastică dezertau sau dacă monahii îi atacau pe clerici şi pe prelaţi pentru că făceau ce aveau de făcut în societate, unitatea Bisericii era în pericol.

Brd. Clr. *Grad.* 22.56 (Leclercq-Rochais 3: 58)

Ps. 44,15 (Vulg.)

Brd. Clr. *Apol.* 3.5-7 (Leclercq-Rochais 3: 85-87)

Brd. Clr. *Cant.* 46.1.4 (Leclercq-Rochais 2: 57)
Brd. Clr. *Cant.* 63.3.6 (Leclercq-Rochais 2: 164)

Brd. Clr. *Cant.* 12.6.9 (Leclercq-Rochais 1: 66)

Accentul pus pe unitatea catolică susţinea şi imaginea „extrem de spirituală" a Bisericii ca mireasă a lui Hristos sau ca trup al lui Hristos precum şi reprezentarea instituţională a Bisericii, alcătuită din papă, prelaţi, clerici, monahi şi „chiar şi mireni binecredincioşi". În numele unităţii catolice a trupului lui Hristos, Bernard s-a implicat în treburile practice ale Bisericii instituţionale şi ale papalităţii. El punea semnul egalităţii între „hotărîrile apostolice" şi „decretele Sfinţilor Părinţi", pe de o parte, şi „practicile sfintei Biserici romane", a cărei autoritate ca „scaun apostolic" trebuia întărită în toate Bisericile. Papa era „principele episcopilor, moştenitorul apostolilor, Petru, potrivit autorităţii sale şi Hristos, potrivit ungerii sale". În chestiuni precum sărbătorirea naşterii Fecioarei Maria sau chiar doctrina imaculatei concepţii, el era pregătit să se supună judecăţii Romei. Cu toate acestea, îl avertiza pe Papa Eugeniu al III-lea, într-un tratat despre disciplină scris special pentru el, că „sfînta Biserică a Romei... este mama Bisericilor, nu stăpîna lor", iar papa însuși nu era „stăpînul episcopilor, ci unul dintre ei, de fapt, un frate". Numai Dumnezeu era stăpîn peste întregul pămînt, iar papa purta doar răspunderea grijii faţă de el. Erau multe aspecte ale papalităţii, mai ales averea şi puterea ei lumească, în care papa nu era „urmaşul lui Petru, ci al lui Constantin". Cuvintele psalmistului despre cugetarea la

Brd. Clr. *V. Mal.* 3.7 (Leclercq-Rochais 3: 315-16)
Brd. Clr. *V. Mal.* 15.33 (Leclercq-Rochais 3: 340)

Brd. Clr. *Cons.* 2.8.15 (Leclercq-Rochais 3: 423)

Vezi *supra*, p. 196
Brd. Clr. *Ep.* 174.9 (Leclercq-Rochais 7: 392)

Brd. Clr. *Cons.* 4.7.23 (Leclercq-Rochais 3: 466)

Brd. Clr. *Cons.* 3.1.1 (Leclercq-Rochais 3: 432)

Brd. Clr. *Cons.* 4.3.6 (Leclercq-Rochais 3: 453)

Ps. 1,2

Brd. Clr. *Cons.* 1.4.5 (Leclercq-Rochais 3: 399)
Brd. Clr. *Cons.* 1.3.4 (Leclercq-Rochais 3: 397)

legea Domnului şi ziua, şi noaptea ajunseseră să fie înţelese ca făcînd referire nu la legile Domnului, ci la cele ale lui Iustinian. Grija principală a papei devenise litigiul, şi nu sporirea bunăstării spirituale a Bisericii.

Brd. Clr. *Cant.* 30.1.1 (Leclercq-Rochais 1: 210)

Brd. Clr. *Cant.* 33.7.14-15 (Leclercq-Rochais 1: 243-244)

Brd. Clr. *Cons.* 1.10.13 (Leclercq-Rochais 3: 409)
Vezi *supra*, p. 255 Mat. 21,13

Brd. Clr. *Cant.* 25.1.2 (Leclercq-Rochais 1: 164)

Brd. Clr. *Cant.* 27.7.12 (Leclercq-Rochais 1: 190)
Brd. Clr. *Cant.* 26.1.2 (Leclercq-Rochais 1: 170)

Ef. 5,27

Brd. Clr. *Cant.* 25.2.3 (Leclercq-Rochais 1: 164)

O astfel de critică la adresa stării decăzute a Bisericii instituţionale nu era acelaşi lucru cu repudierea Bisericii de către sectanţi şi eretici, căci aici era vorba despre „purtarea unei bătălii împotriva Bisericii, chiar şi într-un spirit ostil, dar cu o strădanie constructivă". Biserica nu doar că merita, dar şi avea nevoie de acest gen de critică. Dacă marea ameninţare la adresa Bisericii primare fusese persecuţia, noul duşman era ipocrizia şi lăcomia. „Biserica", se plîngea Bernard, „este plină de oameni roşi de ambiţii" şi chiar amintea de retorica ereticilor atunci cînd vorbea despre un „cuib de hoţi". Recunoştea că existau oameni haini care împărtăşeau mărturisirea de credinţă a Bisericii şi Sfintele ei Taine şi care din acest motiv erau numiţi mădulare ale Bisericii şi „copii ai Ierusalimului". Biserica de pe pămînt rămăsese o Biserică a pelerinajului, care, deşi dobîndise deja comori spirituale şi avea membri spirituali, se afla totuşi departe de ţinta ei. Dat fiind că trecuse prin „atîtea şi atîtea bătălii", Biserica purta petele şi cicatricele acelei experienţe. Totuşi, aşa pătată cum era, această Biserică reprezenta aceeaşi realitate pe care apostolul o descria ca „Biserică slăvită, neavînd pată sau zbîrcitură, ori altceva de acest fel, ci ... [fiind] sfîntă şi fără de prihană".

Ioach. *Ev.* 3 (*FSI* 67: 251)

Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67: 52)
Is. 1,21
Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67: 96-97)

Apoc. 17,18

Tensiunea dintre Biserica văzută ca obiect al credinţei şi speranţei şi Biserica văzută ca obiect al criticii, pe care a exprimat-o Bernard însă nu a rezolvat-o, putea fi rezolvată printr-o doctrină mai radicală. Aceasta avea să fie ilustrată de ecleziologia lui Ioachim de Fiore, care a inclus interpretarea lui cu privire la Biserica instituţională şi la ierarhia bisericească într-o eshatologie în care natura Bisericii avea să fie transformată „înviată fiind din mormînt". Asemenea lui Bernard, Ioachim deplîngea starea de atunci a Bisericii şi pierderea vitalităţii ei spirituale. În contrast cu „desăvîrşirea Bisericii primare", ai cărei prelaţi începuseră „să treacă de la vicii la virtuţi", se afla „Biserica de azi", căreia i se potriveau foarte bine cuvintele prorocului despre Ierusalim: „Cum a ajuns ca o desfrînată cetatea cea credincioasă!". Desfrînata din Babilon descrisă în Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul, „cetatea cea mare", fusese identificată de Părinţii catolici ca fiind Roma – „nu din cauza Bisericii celor drepţi, care

își continua pelerinajul în mijlocul [Romei], ci din cauza mulțimii păcătoșilor, care prin vorbele lor nelegiuite hulesc și rănesc Biserica din mijlocul lor". Chiar din aceste cuvinte, precum și din contextul lor, reiese că prin „Roma" este posibil ca Ioachim să nu fi înțeles antica cetate păgînă cu o Biserică minoritară în mijlocul ei, ci capitala creștinătății catolice, în care adevărata Biserică era încă (sau din nou) o minoritate.

Ioach. *Apoc.* 6 (1941)

Critica îndreptată de Ioachim împotriva corupției din sînul Bisericii făcea parte dintr-o interpretare totală a istoriei Bisericii. Doctrina Treimii, care le oferise altor gînditori din veacurile al XII-lea și al XIII-lea schema de organizare a viziunii lor despre lume, devenea fundamentul pentru o împărțire a istoriei în trei vîrste: „prima, în care ne-am aflat sub Lege; a doua, în care am fost har; a treia, pe care o așteptăm foarte curînd, sub un har mai mare". Etapele din istoria Bisericii erau legate între ele prin mai multe evenimente notabile. Convertirea lui Constantin, „cînd Biserica lui Petru, sau mai curînd a lui Hristos, a fost întemeiată ca stăpînă a întregii lumi", a încheiat prima etapă; a doua durase vreme de paisprezece generații, iar a treia era acum pe cale să se sfîrșească. Semnele sfîrșitului vestite în Evanghelii se împlineau, iar o nouă epocă avea să înceapă curînd. În această a treia etapă avea să se nască o nouă Biserică din vechea Biserică, iar „ordinul clericilor" avea să cunoască apogeul și momentul final. Afirmînd tema acestei speranțe apocaliptice la începutul cărții sale *Armonia dintre Noul și Vechiul Testament*, Ioachim declara: „Este intenția noastră... să înțelegem sfîrșitul lumii vremelnice, pe drept cuvînt numită Babilon, și să dezvăluim în cuvintele cele mai clare cu putință ceea ce este aproape, nașterea Bisericii, care va avea loc în același timp".

Vezi *supra*, pp. 302-303

Ioach. *Conc.* 5.84 (1121)

Ioach. *Conc.* 4.25 (541);
Ioach. *Ev.* 3 (*FSI* 67: 308-9)
Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67: 106)

Ioach. *Conc.* pr. (i)

Ioach. *Conc.* 4.34 (57r);
Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67: 32)

Ioach. *Conc.* 1.1 (1r)

Viziunea asupra unei noi Biserici spirituale care avea să vină nu invalida Biserica instituțională care o precedase. Vechea formă a Bisericii era asemenea lui Ioan Botezătorul, demnă de respect chiar dacă era depășită. „Căci, chiar dacă, odată cu înlocuirea cu lucrurile noi, lucrurile vechi aveau să dispară, aceasta nu era pentru că aceste lucruri nu fuseseră la vremea lor instituite de Dumnezeu întru dreptate, ci mai curînd fiindcă lucrurile mai mici trebuie lăsate în urmă, așa încît tainele mai puternice să fie date credincioșilor spre mîntuirea lor." O „nouă [formă de] religie, care va fi cu desăvîrșire liberă și duhovnicească" avea să înlocuiască vechea „ordine

Ioach. *Conc.* 2.2.7 (22v)

Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67: 176)

Ioach. *Conc.* 5.65 (95v)

ecleziastică, ce se luptă cu litera Evangheliei". Aşa cum Hristos a înviat din morţi a treia zi, tot astfel în această a

Ioach. *Ev.* 3 (*FSI* 67:251)

treia vîrstă a istoriei Biserica avea să fie înviată. Ceea ce avea să învieze, ca din mormîntul vechii Biserici, era o nouă „Biserică duhovnicească", în sînul căreia aveau să se mute adevăraţii „iubitori de Hristos", tot aşa cum cîţiva evrei, cei care au crezut în Hristos, se mutaseră din Sina-

Ioach. *Conc.* 4.37 (58r-v)

gogă în Biserică; în această Biserică restaurată şi duhovnicească toţi evreii aveau să se convertească pînă la urmă

Ioach. *Ev.* 1 (*FSI* 67:95)

la creştinism. Odată cu „a doua venire a Domnului în Duhul Sfînt", avea să vină o schimbare fundamentală de atitudine, căci în Biserica duhovnicească „oamenii vor

Ioach. *Ev.* 3 (*FSI* 67:292-293) Ioach. *Conc.* 4.31 (564)

înceta să mai înseteze după acele instituţii care au fost întemeiate vremelnic" (*pro tempore et ad tempus*). În felul acesta trebuia să se ivească „un nou cîrmuitor, un pontif universal al noului Ierusalim", ceea ce se pare că însemna destul de explicit „că papalitatea în forma pe care a avut-o pînă acum nu mai poate continua şi nu mai poate nici măcar să genereze prin ea însăşi conducătorii spirituali ai

Wendelborn (1974) 166

viitorului". Chiar şi Tainele Bisericii aveau să fie înlocuite, tot aşa cum şi ele la rîndul lor înlocuiseră rînduielile

Ioach. *Conc.* 5.74 (1031)

Vechiului Testament. Biserica instituţională avea să fie transformată în Biserica duhovnicească, iar împărăţiile acestei lumi aveau să cedeze locul împărăţiei lui Dumnezeu.

În ciuda interesului manifestat în veacul al XIII-lea, chiar şi de către Bonaventura şi Toma de Aquino, pentru dihotomia propusă de Ioachim, dintre Biserica instituţională a prezentului şi Biserica duhovnicească a viitorului, aceasta nu putea să ţină piept unei ecleziologii precum cea a lui Bernard de Clairvaux, în care aspectul spiritual

McGinn (1971)

şi cel instituţional erau în cele din urmă inseparabile. Doar cînd starea Bisericii instituţionale a făcut să fie din ce în ce mai dificil să i se atribuie însuşiri spirituale, dihotomia avea să înceapă să cîştige teren. Publicarea primelor tratate teologice închinate ecleziologiei în veacul al XIV-lea şi cererile de reformare a ierarhiei bisericeşti (precum şi de stabilire a unei noi forme a relaţiilor cu statul-naţiune) din veacurile al XIV-lea şi al XV-lea au reînviat concepţii care păruseră excentrice sau chiar periculoase în veacurile al XII-lea şi al XIII-lea. Ideea lui Augustin referitoare la o „Biserică a celor predestinaţi", care revenise în mai multe rînduri de-a lungul istoriei teologiei medievale, avea să devină, în mîinile lui Wycliffe

Vezi vol. I, pp. 312-314; *supra*, pp. 71; 119-120; 320

şi Hus, un instrument de chemare în instanţă a Bisericii instituţionale în numele adevăratei Biserici.

Vederea lui Dumnezeu

Punctul culminant al istoriei Bisericii era vederea lui Dumnezeu. Nu era, strict vorbind, o doctrină, ci împlinirea tuturor doctrinelor. Vederea lui Dumnezeu era conţinutul fericirii veşnice, care transcende starea obişnuită a lucrurilor, căci Dumnezeu era „deasupra tuturor lucrurilor" în unicitatea, simplitatea şi statornicia sa. Era o binecuvîntare pe care sfinţii trecuţi la cele veşnice o împărtăşeau cu îngerii şi nu putea fi dobîndită în deplinătatea ei aici pe pămînt. Căci deşi aici omul îl vedea pe Dumnezeu „ca prin oglindă, în ghicitură", vederea în slavă avea să fie „faţă către faţă". Cu toate acestea, unii experimentaseră încă din această viaţă anticipări ale vederii lui Dumnezeu. O altă caracteristică a gîndirii doctrinare a secolelor al XII-lea şi al XIII-lea era faptul că începuse să facă din nou legătura între dogmele tradiţiei şi experienţa subiectivă, contribuind în felul acesta la introducerea unui nou element în interpretarea credinţei. O scurtă prezentare a acestui element de subiectivitate din concepţia medievală asupra conţinutului doctrinei creştine ar putea servi drept concluzie a acestui volum.

Tom. Aq. *S.T.* 1.23.7 ad 3 (*Ed. Leon.* 4:283)
Is. St. *Serm.* 20 (*PL* 194:1757)
P. Ab. *Sic et non.* 48 (Boyer-McKeon 217-22)
Tom. Aq. *Gent.* 3.48 (*Ed. Leon.* 14:130-132)
1Cor. 13,12 (Vulg.)
Petr. Lomb. *Serm.* 20 (*PL* 171:362)

„Vom citi astăzi", le spunea Bernard confraţilor lui monahi, „din cartea experienţei. Îndreptaţi-vă atenţia către voi înşivă şi fiecare dintre voi să-şi cerceteze propria conştiinţă cu privire la acele lucruri care vor fi pomenite". El însuşi avusese adesea parte de o experienţă personală a prezenţei lui Hristos Logosul, cînd „simţea că El este prezent". Richard de Saint-Victor a dus lectura „din cartea experienţei" încă şi mai departe. Nu era, spunea el, „nimic mai bun, nimic mai sigur şi nimic mai sublim" legat de cunoaştere decît ceea ce putea afla mintea umană prin experienţă. Practica rugăciunii conducea foarte bine la o astfel de experienţă, cînd „lumina harului" se pogora asupra minţii ajutînd-o „să pătrundă tainele adînci prin insuflarea [harului]". Experienţa se alătura cunoştinţei credinţei şi evenimentelor istoriei mîntuirii pentru a-l învăţa pe om despre natura sa ca fiinţă născută atît cu trup, cît şi cu duh. Explorarea subiectivităţii făcea parte integrantă din tradiţia augustiniană şi cu toate că manuscrisele *Confesiunilor* lui Augustin nu erau atît de răspîndite în bibliotecile mănăstireşti precum manuscrisele unora dintre celelalte opere majore ale sale, această istorie unică a unui suflet care îşi sondează propriile adîncimi spre a

Brd. Clr. *Cant.* 3.1.1 (Leclercq-Rochais 1:14)
Brd. Clr. *Cant.* 74.2.5 (Leclercq-Rochais 2:242)
Rich. S. Vict. *Erud. hom.* 1.2 (*PL* 196:1235)
Rich. S. Vict. *Erud. hom.* 2.10 (*PL* 196:1309)
Bald. *Tract.* 11 (*PL* 204:528)

cunoaşte un Dumnezeu care transcende antiteza dintre subiect şi obiect continua să aibă ecouri puternice în literatura şi gîndirea medievală. La începutul veacului al XII-lea, Guibert de Nogent scria o lucrare autobiografică de factură augustiniană pe care am menţionat-o de mai multe ori în volumul de faţă. Datele cu privire la viaţa şi la experienţa lui i-au slujit drept modalitate de cunoaştere a lui Dumnezeu şi a propriei fiinţe.

Guib. Nog. *Vita sua* (*PL* 156:837-962)

Totuşi, cea mai remarcabilă ilustrare, de-a lungul acestor două veacuri, a ceea ce am numit noi „identificarea experienţei religioase personale ca principiu epistemologic în teologie" nu a fost reprezentată nici de lucrarea lui Bernard de Clairvaux, *Predici la Cîntarea Cîntărilor*, nici de cărţile meditative ale misticilor victorini şi nici de autobiografia lui Guibert de Nogent, ci de *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*, scrisă de Bonaventura şi inspirată de Francisc din Assisi. După cum am văzut, Bonaventura vedea urme ale Treimii în întregul „macrocosmos" al universului, însă treimile create ieşeau în evidenţă mai pregnant atunci cînd era luat în discuţie „microcosmosul" minţii. Oglinda lumii exterioare a fost întunecată şi inutilă pînă a fost şlefuită oglinda lumii interioare. Din filozofie a fost preluată metoda speculaţiei pe baza lumii exterioare, însă trebuia să se înveţe speculaţia despre lumea lăuntrică din Scriptură. Metoda introspectivă a speculaţiei era, potrivit lui Bonaventura, „superioară" metodei care începea cu aspectele exterioare, căci prin introspecţie era posibil să „pătrundem în propriul nostru eu, adică în propria noastră minte, în care se reflectă propriul chip [al lui Dumnezeu]", îngăduindu-se astfel minţii „să reintre în propria ei lume lăuntrică, spre a-l vedea pe Dumnezeu acolo «întru strălucirea sfinţilor»". Ierarhiile cereşti şi bisericeşti îşi aveau echivalentul în „ierarhia minţii noastre". Dacă cineva dorea să intre în ierarhia cerească sau în Ierusalimul ceresc, trebuia nu doar să fie părtaş Sfintelor Taine administrate de ierarhia bisericească, dar şi „să coboare, prin har, în propria sa inimă". Astfel, el era „dus în extaz deasupra intelectului" spre vederea preafericită a lui Dumnezeu.

Vezi vol. II, p. 284

Bonav. *Itin.* 2.2 (Quaracchi 5:300)

Bonav. *Itin.* pr. 4 (Quaracchi 5:296)

Bonav. *Itin.* 4.5 (Quaracchi 5:307)

Bonav. *Itin.* 4.1 (Quaracchi 5:306)

Bonav. *Itin.* 3.1 (Quaracchi 5:303)

Ps. 109,3 (Vulg.)

Bonav. *Itin.* 4.6 (Quaracchi 5:307)

Bonav. *Itin.* 4.4 (Quaracchi 5:307)

Bonav. *Itin.* 1.7 (Quaracchi 5:298)

Ca paradigmă a acestei teologii a experienţei, Bonaventura dădea „exemplul binecuvîntatului nostru părinte Francisc", care fusese „dus dincolo de el însuşi", devenind în felul acesta „un model de contemplaţie desăvîrşită, un al doilea Iacob", prin care Dumnezeu avea să-i „cheme pe toţi oamenii cu adevărat spirituali" să împărtăşească

Bonav. *Itin.* pr. 2 (Quaracchi 5:295)

aceeaşi experienţă, nu prin ceea ce spusese sau propovăduise Francisc, ci prin ceea ce făcuse el şi prin ceea ce i se făcuse. Printre cei care urmau modelul lui Francisc – aproape *ad litteram* – se număra şi Bonaventura, care, „în apropierea celei de-a treizeci şi treia aniversări a strămutării la cele veşnice a preafericitului [părinte]", a pornit pe urmele lui Francisc către vîrful Muntelui Alverno, unde a redactat cuprinsul *Itinerariului minţii spre Dumnezeu*. Deşi nu-şi pusese în gînd să-l egaleze pe Francisc în ceea ce priveşte calitatea experienţei sale, ceea ce a descoperit acolo era o modalitate de reflecţie care se întemeia pe experienţe precum cele ale lui Francisc şi chiar şi pe propriile experienţe. Aceasta însemna că Bonaventura ca persoană i-a oferit date lui Bonaventura ca teolog. Metoda folosirii experienţei pentru a extrage din ea adevărul doctrinei îi permitea teologului să sondeze imaginaţia în aşa fel încît „să vadă şi să înţeleagă faptul că «cel mai bun» lucru este... acela pe care nici un alt lucru imaginat nu-l poate întrece". În concepţia lui Bonaventura, redarea argumentului augustinian şi ulterior anselmian în sprijinul existenţei lui Dumnezeu a devenit o modalitate prin care ceea ce el numea „străfulgerarea intuiţiei" putea să ajungă la adevărul fiinţei şi a bunătăţii. Îmbinarea augustiniană dintre adevărul obiectiv şi cel subiectiv l-a determinat pe Bonaventura să afirme că „atunci cînd sufletul speculează asupra Principiului întreit cu sprijinul treimii însuşirilor care îl face să fie chipul lui Dumnezeu, este ajutat de luminile cunoaşterii, care îl desăvîrşesc şi îl informează şi care reprezintă binecuvîntata Treime într-o manieră întreită". Era o experienţă a minţii care depăşea cu mult hotarele acesteia, trecînd dincolo de doctrină către har şi dincolo de înţelegerea intelectuală către dorinţa existenţială.

Bonav. *Itin.* 7.3 (Quaracchi 5:312)
Bonav. *Itin.* pr. 2 (Quaracchi 5:295)
Bonav. *Itin.* 6.2 (Quaracchi 5:310)
Vezi *supra*, p. 286
Bonav. *Itin.* pr. 3 (Quaracchi 5:296)
Bonav. *Itin.* 3.6 (Quaracchi 5:305)
Bonav. *Itin.* 7.4 (Quaracchi 5:312)
Bonav. *Itin.* 7.6 (Quaracchi 5:313)

Deşi această teologie a experienţei concepută de Bonaventura era profund augustiniană şi pe deplin medievală, totuşi ea avea să se transforme în ceva cu totul diferit în veacurile următoare. Aşa cum teologia naturală a scolasticilor şi-a pierdut în cele din urmă legătura cu doctrina tradiţională, tot astfel şi teologia experimentală a lui Bonaventura şi Augustin avea să fie transformată într-o sursă autonomă de adevăr. La Bonaventura, metoda augustiniană de introspecţie în contextul harului divin a condus, prin intermediul experienţei şi reflecţiei, la o Bunătate transcendentă, care întrecea orice lucru ce putea fi imaginat, Dumnezeul a cărui milă, revelată în Hristos, a făcut posibil ca omul să-şi sondeze adîncimile propriei lui

experienţe şi să se afirme prin fire ca şi prin har. La Descartes, pe de altă parte, în pofida descendenţei lui de netăgăduit din Augustin, Anselm şi Bonaventura, *cogito* avea să conducă prin îndoială la gîndire şi de la gîndire la afirmarea atît a sinelui, cît şi a lui Dumnezeu. Deşi evlavia lui Descartes se înscria neîndoielnic în linia tradiţiei catolice, valabilitatea metodei carteziene a filozofiei prin introspecţie nu depindea de pretenţiile de adevăr ale credinţei creştine, ci dimpotrivă metoda carteziană avea să oblige aceste pretenţii să se justifice, dacă puteau, prin canoanele ei. Această transpunere a experienţei dintr-o cheie în alta va alcătui conţinutul principal al volumului următor.

Bibliografie secundară selectivă

Generală

Arquillière, Henri Xavier, *L'augustinisme politique : Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, ediţia a doua, Paris, 1955.

Auerbach, Erich, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, traducere de Ralph Manheim, New York, 1965. Mai ales primul capitol, intitulat „Sermo Humilis" (pp. 25-81), este relevant pentru prezentarea noastră.

Auerbach, Erich, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, traducere de Willard R. Trask, Princeton, 1971.

Bach, Joseph von, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, 2 vol., Viena, 1874-1875. Una dintre primele încercări de identificare a trăsăturilor distinctive ale istoriei doctrinei în timpul Evului Mediu.

Blaise, Albert, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, 1955.

Blaise, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge*, Turnhout, Belgia, 1975. Volum care însoţeşte seria *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* (Vezi „Ediţii şi colecţii").

Bloch, Marc, *Feudal Society*, 2 vol., traducere de L.A. Manyon, ediţie broşată, Chicago, 1964.

Bloomfield, Morton Wilfred, *Essays and Explorations : Studies in Ideas, Language and Literature*, Cambridge, Mass., 1970. Include „Distance and Predestination" şi „Some Reflections on the Medieval Idea of Perfection".

Chenu, Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIII^e^ siècle*, Paris, 1957.

Chenu, Marie-Dominique, *La théologie au douzieme siècle*, ediţia a doua, Paris, 1966. Lucrare de mare profunzime şi erudiţie.

Curtius, Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*, traducere de Willard R. Trask, Princeton, 1953. „Digresiunile", care alcătuiesc aproape o treime din volum, sînt cel puţin la fel de importante ca textul.

Díaz y Díaz, Manuel C, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, 2 vol., Niort, 1883-1887.

Du Cange, Charles Dufresne, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, 10 vol., Niort, 1883-1887. Publicată pentru prima dată cu trei sute de ani în urmă, această lucrare rămîne indispensabilă.

Durant, William James, *The Age of Faith*, New York, 1950.

Franz, Adolf, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg, 1902. Se bazează pe studiul amănunţit al manuscriselor.

Geyer, Bernhard, *Die patristische und scholastische Philosophie*, reeditare, Basel, 1951. Volumul medieval din lucrarea lui Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.

Ghellinck, Joseph de, *Littérature latine au moyen âge*, 2 vol., Paris, 1939.

Ghellinck, Joseph de, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1946.

Ghellinck, Joseph de, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, ediţia a doua, Paris, 1948.

Gilson Étienne, *The spirit of Medieval Philosophie*, traducere de Alfred Howard Campbell Downes, New York, 1940. Prelegerile Gifford din 1931.

Gilson Étienne, *History of Christian Philosophie in the Middle Ages*, New York, 1955.

Gilson Étienne, „Historical Research and the Future of Scholasticism", în *A Gilson Reader*, editat de Anton Charles Pegis, pp. 156-157, Garden City, N. Y., 1957. Aceste lucrări, împreună cu altele de acelaşi autor, enumerate mai jos la diferite capitole, au fost fundamentale pentru cercetarea modernă a gîndirii medievale.

Gordon, George Stuart, *Medium Aevum and The Middle Age*, Londra, 1925.

Grabmann, Martin, *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vol., München, 1956. O inepuizabilă sursă de informaţii.

Grabmann, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., reeditare, Graz, 1957. În ciuda titlului, această lucrare abordează numeroase alte subiecte, pe lîngă metodă.

Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., ediţia a cincea, Tübingen, 1931-1932.

Hefele, Carl Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traducere de Henri Leclercq, 10 volume în 19, Paris, 1907-1938.

Jungmann, Josef Andreas, *The Mass of the Roman Rite : Its Origins and Development*, traducere de Francis A. Brunner, 2 vol., New York, 1951-1955.

Kamlah, Wilhelm, *Apokalypse und Geschichtstheologie : Die mittelalterliche Auslegung der Apocalypse vor Joachim von Fiore*, Berlin, 1935.

Kantorowicz, Ernst Hartwig, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957. Aproape că nu există aspect al gîndirii şi credinţei medievale care să nu fie lămurit de această analiză.

Klibansky, Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londra, 1939.

Knowles, David, *The Evolution of Medieval Thought*, Londra, 1962. Influenţată de lucrările lui Grabmann, Geyer şi Gilson, prezentarea pe care o face Knowles dă dovadă de echilibru şi erudiţie.

Landgraf, Artur Michael, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 vol., Regensburg, 1952-1956. Cele patru volume duble se bazează aproape în întregime pe manuscrise din diverse arhive, reprezentînd astfel o colecţie unică de surse bibliografice.

Leclercq, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, traducere de Catherine Misrahi, ediţie broşată, New York, 1962.

Lopez, Robert Sabatino, „Introducere" la *Age of Faith*, de Anne Fremantle, New York, 1965.

Lot, Ferdinand, *The End of the Ancient World and the Beginnings of the Middle Ages*, traducere de Philip şi Mariette Leon. Introducere de Glanville Downey, ediţie broşată, New York, 1961.

Lubac, Henri de, *Corpus mysticum : L'eucharistie et l'église au moyen âge. Étude historique*, ediţia a doua, Paris, 1949.

Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, 2 volume în 4, Paris, 1959-1964. Mulţi dintre gînditorii de care ne ocupăm în prezentarea noastră sînt menţionaţi şi în această lucrare erudită şi plină de profunzime.

Manitius, Max, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, Leipzig, 1935.

Manitius, Max, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vol., reeditare, München, 1965.

Mirbt, Carl, *Die Stellung Augustins in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreits*, Berlin, 1888.

Overbeck, Franz Camillo, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik: Eine kirchenhistorische Vorlesung*, editată de Carl Albrecht Bernoulli, Basel, 1917.

Pickman, Edward Motley, *The Mind of Latin Christendom*, New York, 1937.

Raby, Frederic James Edward, *A History of Christian Latin Poetry*, ediţia a doua, Oxford, 1953.

Rand, Edward Kennard, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1929.

Seeberg, Reinhold, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*. Volumul 3 din *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Basel, 1953.

Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, ediţie broşată, Notre Dame, Ind., 1964. Utilă mai ales în ceea ce priveşte tema victorinilor şi a reînvierii interesului creştinilor faţă de ebraică.

Southern, Richard William, *The Making of the Middle Ages*, New York, 1953.

Southern, Richard William, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962.

Southern, Richard William, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Baltimore, 1970. Volumul 2 din *The Pelikan History of the Church*.

Stegmüller, Friedrich, *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, 2 vol., Würzburg, 1947.

Thomasius, Gottfried, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit*, Erlangen, 1876. Volumul 2, publicat postum, al lucrării *Die Christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs*.

Thompson, James Westfall, *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*, Berkeley, 1937.

Thompson, James Westfall, *The Medieval Library*, reeditare, cu un supliment de Blanche B. Boyer, New York, 1957. [Tratează despre] păstrarea şi transmiterea atît a moştenirii creştine, cît şi a celei clasice.

Troeltsch, Ernst, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Berlin, 1915. O încercare de definiţie.

Vacant, Jean-Michel-Alfred *et al.*, (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol., Paris, 1903-1950. De obicei prima lucrare la care se apelează, şi adesea ultima.

Waddell, Helen, *The Wandering Scholars: The Life and Art of the Lyric Poets of the Latin Middle Ages*, reeditare, Garden City, N. Y., 1955.

Williams, A. Lukyn, *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian „Apologiae" until the Renaissance*, Cambridge, 1935.

Young, Karl, *The Drama of the Medieval Church*, 2 vol., Oxford, 1933.

1. *Integritatea tradiției catolice*

Altaner, Berthold. „Der Stand der Isidorforschung: Ein kritischer Bericht über die seit 1910 erschienene Literatur", în *Miscellanea Isidoriana : Homenaje a San Isidoro de Sevilla*, Roma, 1936, pp. 1-32. „Scrierile teologice ale lui Isidor, inclusiv cele exegetice, reprezintă practic un teritoriu necunoscut în ceea ce privește cercetarea surselor lor."

Arnold, Franz, *Das Diözesanrecht nach den Schriften Hinkmars von Rheims*, Viena, 1935. Un studiu în domeniul dreptului canonic.

Beeson, Charles Henry, *Isidorstudien*, München, 1913.

Betz, Karl-Ulrich, *Hinkmar von Reims, Nikolaus I., Pseudo-Isidor: Fränkisches Landeskirchentum und römischer Machtanspruch im 9. Jahrhundert*, Bonn, 1965.

Bischoff, K., „Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter", în *Sacris Erudiri* 6 (1954), pp. 189-281.

Braegelmann, Sister Athanasius, *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo*, Washington, 1942.

Burch, George Bosworth, *Early Medieval Philosophy*, New York, 1951.

Capelle, Bernard, „Le rôle théologique de Bède le Vénérable", în *Studia Anselmiana* 6 (1936), pp. 1-40.

Carlson, Charles P., *Justification in Earlier Medieval Theology*, Haga, 1975. Un studiu al comentariilor pauline.

Carroll, Mary Thomas Aquinas. *The Venerable Bede : His Spiritual Teachings*, Washington, 1946.

Cascante Dávilla, J. M., *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo*, Barcelona, 1958.

Duckett, Eleanor Shipley, *Anglo-Saxon Saints and Scholars*, New York, 1947.

Ellard, Gerald, *Master Alcuin, Liturgist*, Chicago, 1956.

Fontaine, Jacques, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol., Paris, 1959. Lucrarea fundamentală pe această temă.

Fröhlich, Karlfried, *Formen der Auslegung von Mt. 16,13-18 im lateinischen Mittelalter*, Tübingen, 1963. Lucrarea clasică despre Petru și Biserică.

Göller, Emil, *Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortwirkung im Mittelalter*, Freiburg, 1930.

Hillgarth, Jocelyn Nigel, „*El Prognosticon futuri saeculi* de San Julián de Toledo", în *Analecta Sacra Tarraconensia* 30 (1957), pp. 5-61.

Hillgarth, Jocelyn Nigel, „The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literature since 1935", în *Isidoriana : Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*, editată de Manuel C. Díaz y Díaz, León, 1961, pp. 1-74.

Iserloh, Erwin, „Die Kontinuität des Christentums beim Übergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius", în *Trierer theologische Zeitschrift* 63 (1954), pp. 193-205. Un eseu provocator despre semnificația termenului „medieval".

Kleinclausz, Arthur Jean, *Alcuin*, Paris, 1948. Deosebit de pertinentă este discuția „Alcuin contre l'hérésie", pp. 71-90.

Laistner, Max Ludwig Wolfram, *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500-900*, ediție broșată, Ithaca, N. Y., 1966.

Levison, Wilhelm, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford, 1946.

McNeill, John Thomas ; Gamer, Helena Margaret (eds.), *Medieval Handbooks of Penance : A Translation of the Principal „Libri Poenitentiales" and Selections from Related Documents*, New York, 1938.

Meyer, Hans Bernhard, „Alkuin zwischen Antike und Mittelalter : Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte", în *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959), pp. 306-350, 405-454.

Mullins, Sister Patrick Jerome, *The Spiritual Life according to Saint Isidore of Seville*, Washington, 1940.

Murphy, Francis Xavier, „Julian of Toledo and the Condemnation of Monotheletism in Spain", în *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J.*, 1, Gembloux, 1951, pp. 361-373.

Ogara, Florentino, „Tipología bíblica, según S. Isidoro", în *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 135-150.

Schubert, Hans von, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen, 1921.

Stout, D., *A Study of the „Sententiarum libri tres" of Isidore of Seville*, Washington, 1937.

Tiralla, Hugo, *Das Augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der „Fürstenspiegel" des Sedulius Scotus und Hincmar von Reims*, Greifswald, 1916. Despre folosirea în Evul Mediu timpuriu a lucrării lui Augustin *Cetatea lui Dumnezeu.*

Wallach, Luitpold, *Alcuin and Charlemagne : Studies in Carolingian History and Literature*, Ithaca, N. Y., 1959.

Winandy, Jacques, *Ambrose Autperte moine et théologien*, Paris, 1953.

2. *Dincolo de sinteza augustiniană*

Amann, Émile, „L'adoptionisme espagnol du VIII[e] siècle", în *Revue des sciences religieuses* 16 (1936), pp. 281-317.

Amann, Émile, *L'époque carolingienne*, Paris, 1934. Volumul 6 : Fliche, Augustin, Martin și Victor (eds.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours.*

Baliæ, Carlo, „The Medieval Controversy over the Immaculate Conception up to the Death of Scotus", în *The Dogma of the Immaculate Conception : History and Significance*, editată de Edward Dennis O'Connor, Notre Dame, Ind., 1958, pp. 161-212.

Beeson, Charles Henry, *Servatus Lupus as Scribe and Text Critic*, Cambridge, Mass., 1930.

Boshof, Egon, *Erzbischof Agobard von Lyons : Leben und Werk*, Köln, 1969.

Brink, J. N. Bakhuizen van den (ed.), Ratramnus. *De corpore et sanguine Domini*, Amsterdam, 1954.

Browe, Peter, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München, 1933. „Regula rugăciunii" în cazul Euharistiei.

Browe, Peter, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau, 1938.

Canal, J.M., „La virginidad de Maria según Ratramno y Radberto, monjes de Corbie. Nueva edición de los textos", în *Marianum* 30 (1968), pp. 53-160.

Cappuyuns, Maïeul, *Jean Scot Érigène : sa vie, son oeuvre, sa pensée*, reeditare, Bruxelles, 1964. Probabil cea mai importantă lucrare de autor despre Eriugena.

Cristiani, Marta, „La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX", *Studi medievali* 9 (1968), pp. 167-233.

Dörries, Hermann, *Zur Geschichte der Mystik : Erigena und der Neuplatonismus*, Tübingen, 1925.

Fahey, John Francis, *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie*, Mundelein, Ill., 1951.

Geiselmann, Josef Rupert, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926. Cercetările lui Geiselmann în domeniul istoriei doctrinei euharistice medievale, inclusiv cele prezentate la capitolul 4 au fost hotărîtoare pentru percepţia noastră asupra dezvoltării doctrinei.

Giannoni, Carl, *Paulinus II. Patriarch von Aquileia : Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Österreichs im Zeitalter Karls des Grossen*, Viena, 1896.

Gordillo, Mauricio, *La Asunción de Maria en la Iglesia Española (siglos VII-XI)*, Madrid, 1922.

Graus, František, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praga, 1965. O interpretare socio-politică a cultului sfinţilor.

Halphen, Louis, *Charlemagne et l'empire carolingien*, Paris, 1947. Include (pp. 213) o discuţie despre Carol cel Mare şi teologie.

Häring, Nicholas Martin, „Character, Signum und Signaculum: Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance", în *Scholastik* 30 (1955), pp. 481-512; 31 (1956), pp. 41-69, 182-212.

Hauck, Albert, *Kirchengeschichte Deutschlands*, volumul 2, ediţia a patra, Leipzig, 1912. Important mai ales pentru capitolele despre doctrină şi teologie (pp. 297-349, 623-688).

Heil, W., „Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien", în *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, editată de B. Bischoff, 2, Düsseldorf, 1965, pp. 95-155.

Helfferich, Adolf, *Der westgotische Arianismus und die spanische Ketzer-Geschichte*, Berlin, 1860. Îşi păstrează încă utilitatea.

Jolivet, Jean, *Godescalc d'Orbai et la Trinité*, Paris, 1958. O monografie originală şi edificatoare.

Kolping, Adolf, „Amalar von Metz und Florus von Lyons: Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit", în *Zeitschrift für katolische Theologie* 73 (1951), pp. 424-464.

Lopez, Robert Sabatino, *The Tenth Century: How Dark the Dark Ages?*, New York, 1959. O selecţie judicioasă a surselor, în traducere engleză.

Mathon, Gérard, „L'utilisation des textes de saint Augustin par Jean Scot Érigène dans son *De Praedestinatione*", în *Augustinus Magister*, 3, Paris, 1954, pp. 419-428.

Mauguin, Gilbert, *Veterum auctorum qui a IX. saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, 2 vol., Paris, 1650. Rămîne cea mai la îndemînă colecţie de surse bibliografice.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, ediţia a doua, 3 vol., Madrid, 1912-1919. Rolul unic al teologiei spaniole în cea mai mare parte a Evului Mediu.

Meyvaert, Paul, „The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Rendering of the *Ad Thalassium* of Maximus the Confessor", în *Sacris Erudiri* 14 (1963), pp. 130-148.

Morrison, Karl Frederick, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton, 1964.

O'Meara, John J.; Bieler, Ludwig (eds.), *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquim, Dublin, 14-18 July 1970*, Dublin, 1973.

Peltier, Henri, *Pascase Radbert, abbé de Corbie*, Amiens, 1938.

Quadrio, G., „Il trattato*De Assumptione beatae M. V.* dello pseudo-Agostino", în *Analecta Gregoriana* 52 (1951), pp. 149-162.

Sage, Carlton M., *Paul Albar of Cordova*, Washington, 1943.

Scheffczyk, Leo, „Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena", în *Theologie in Geschichte und Gegenwart : Michael Schmaus zum sechzigsten Geburstag*, editată de J. Auer şi H.Volk, München, 1957, pp. 497-518.

Scheffczyk, Leo, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit.* Leipzig, 1959.

Schrörs, Heinrich, *Hinkmar, Erzbischof von Reims : Sein Leben und seine Schriften*, Freiburg, 1884.

Severus, Emmanuel von, *Lupus von Ferrieres : Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert*, Münster, 1940.

Sheldon-Williams, Inglis-Patric, „A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena", în *Journal of Ecclesiastical History* 10 (1959), pp. 198-224.

Solano, Jesús, „El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España", în *Das Konzil von Chalkedon : Geschichte und Gegenwart*, editată de Aloys Grillmeier şi Heinrich Bacht, 2, Würzburg, 1951-1952, pp. 841-871.

Van der Meer, Frederik, *Augustine the Bishop*, traducere de Brain Battershaw şi G.R. Lamb, New York, 1961.

Vielhaber, Klaus, *Gottschalk der Sachse*, Bonn, 1956. Deşi elementele personale legate de Gottschalk sînt cele mai fascinante, Vielhaber dedică totuşi o parte însemnată a lucrării sale (pp. 68-82) doctrinei acestuia.

Walker, George Stuart Murdoch, „Erigena's Conception of the Sacraments", în *Studies in Church History*, editate de Geoffrey John Cumming, 3, Leiden, 1966, 150-158.

Wilmart, Henri-Marie-André, „L'ordre des parties dans le traité de Paulin d'Aquilée contre Félix d'Urgel", în *Journal of Theological Studies* 39 (1938), pp. 22-37. Wilmart propune, pe baza manuscriselor, o ordine diferită a secţiunilor din tratatul lui Paulinus. Argumentele sale sînt convingătoare, însă, pentru a respecta convenţia, le-am prezentat în citatele noastre în ordinea încetăţenită.

3. *Planul mîntuirii*

À Cluny. Congrès scientifique, fêtes et cérémonies en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon, 9-11 juillet 1949, Dijon, 1950.

Aulén, Gustaf, *Christus Victor : A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, traducere de A.G. Hebert, retipărită cu o introducere de Jaroslav Pelikan, New York, 1969.

Blomme, Robert, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain, 1958.

Blum, Owen J., *St. Peter Damian : His Teaching on the Spiritual Life*, Washington, 1947.

Bourgin, Georges (ed.), *Guibert de Nogent. Histoire de sa vie (1053-1124)*, Paris, 1907.

Clerck, D.E. de., „Droits du démon et nécessité de la rédemption : Les écoles d'Abélard et de Pierre Lombard", în *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), pp. 32-64.

Dubois, Marguerite-Marie, *Les éléments latins dans la poésie religieuse de Cynewulf*, Paris, 1942.

Fairweather, Eugene Rathbone (ed.), *A Scholastic Miscellany: Anselm to Occam*, Philadelphia, 1956. Texte importante în traducere engleză, cu o introducere plină de spirit şi bogată în informaţii.

Fairweather, Eugene Rathbone, „«Iustitia Dei» as the «Ratio» of the Incarnation", în *Spicilegium Beccense*, 1, Paris, 1959, pp. 327-335.

Franks, Robert Sleightholme, *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development*, 2 vol., Londra, 1918. Volumul 1 (pp. 147-350) are ca temă „teologia medievală".

Gilson, Étienne, *Heloise and Abelard*, traducere de Leonard K. Shook, Ann Arbor, Mich., 1960.

Gottschick, Johannes, „Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 22 (1901), pp. 378-438.

Gross, Julius, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert)*, München, 1963.

Heyer, George S., „St.Anselm on the Harmony between God's Mercy and God's Justice", în *The Heritage of Christian Thought: Essays in Honor of Robert Lowry Calhoun*, editată de Robert E. Cushman şi Egil Grislis, New York, 1964, pp. 31-40.

Hiss, Wilhelm, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin, 1964.

Hopkins, Jasper, *A Companion to the Study of St. Anselm*, Minneapolis, 1972. Alături de traducerile din opera lui Anselm făcute de Hopkins în limba engleză, această lucrare ocupă un loc însemnat în literatura de specialitate.

Kahles, Wilhelm, *Geschichte als Liturgie: Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz*, Münster, 1960.

Kuttner, Stephan Georg, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt*, Roma, 1935.

Leclercq, Jean, *Saint Bernard mystique*, Paris, 1948. Despre hristocentrismul credinţei şi gîndirii lui Bernard.

Leclercq, Jean, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'église*, Roma, 1960.

McIntyre, John, *St. Anselm and His Critics: A Reinterpretation of the* Cur Deus Homo, Edinburgh, 1954. Pledoarie împotriva lui Aulén şi a altora.

Macrae-Gibson, O.D., „Christ the Victor-Vanquished in *The Dream of the Rood*", în *Neuphilologische Mitteilungen* 70 (1969), pp. 667-672.

Monticelli, Giuseppe, *Raterio vescovo di Verona (890-974)*, Milano, 1938.

Ott, Heinrich, „Anselms Versöhnungslehre", în *Theologische Zeitschrift* 13 (1957), pp. 183-199.

Patch, Howard Rollin, „Liturgical Influence in *The Dream of the Rood*", în *Publications of the Modern Language Association* 34 (1919), pp. 233-257.

Phelan, Gerald Bernard, *The Wisdom of Saint Anselm*, Latrobe, Pa., 1960.

Rivière, Jean, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*, Paris, 1934.

Schmitt, Franciscus Salesius, „La *Meditatio redemptionis humanae* di san Anselmo in relazione al *Cur deus homo*", în *Benedictina* 9 (1955), pp. 197-213.

Schwark, Bruno, *Bischof Rather von Verona als Theologe*, Königsberg, 1915.

Stevens, William Oliver, *The Cross in the Life and Literature of the Anglo-Saxons*, New York, 1904.

Strijd, Krijn, *Structure en Inhound van Anselmus* Cur Deus Homo [*Structura şi conţinutul lucrării lui Anselm* Cur Deus Homo], Assen, 1957.

Weingart, Richard Ernest, *The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*, Oxford, 1970. O analiză a semnificaţiei „subiectivismului".

Williams, George Huntston, *The Norman Anonymous of 1100 A.D.*, Cambridge, Mass., 1951. Despre „hristocentrismul" în gîndirea politică.

Williams, George Huntston, *Anselm: Communion and Atonement*, Saint Louis, 1960. Botezul şi Euharistia ca modele pentru doctrina răscumpărării.

4. *Comunicarea harului*

Beekenkamp, Willem Hermanus, *De avondmaalsleer van Berengarius van Tours* [*Doctrina euharistică a lui Berengarius de Tours*], Haga, 1941.

Beissel, Stephan, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhundert*, Freiburg, 1880.

Beissel, Stephan, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg, 1909.

Bover, José María, „Maria Mediatrix", în *Ephemerides theologicae Lovanienses* 6 (1929), pp. 439-462. O compilaţie de citate din surse orientale şi occidentale.

Brommer, Ferdinand, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Paderborn, 1908.

Courtney, Francis, *Cardinal Robert Pullen: An English Theologian of the Twelfth Century*, Roma, 1954.

Dooley, Eugene A., *Church Law on Sacred Relics*, Washington, 1931.

Eynde, Damien van den, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Roma, 1950.

Forsyth, Ilene H., *The Throne of Wisdom: Wood Sculptures of the Madonna in Romanesque France*, Princeton, 1972. Ilustrări ale „regulii rugăciunii" exprimate în artă.

Geiselmann, Josef Rupert, „Die Stellung des Guibert von Nogent († 1124) in der Eucharistielehre der Frühscholastik", în *Theologische Quartalschrift* 110 (1929), pp. 66-84, 279-305.

Geiselmann, Josef Rupert, „Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon", în *Theologische Quartalschrift* III (1930), pp. 320-349.

Geiselmann, Josef Rupert, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Antike zum Frühmittelalter: Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, München, 1933. Lucrare fundamentală pentru înţelegerea tranziţiei de la interpretările patristice ale Euharistiei către cele medievale.

Geary, Patrick J., *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1978.

Geyer, Bernhard. „Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung", *Theologie und Glaube* 10 (1918), pp. 324-348.

Ghellinck, Joseph de, *Pour l'histoire du mot sacramentum*, Paris, 1924.

Ghellinck, Joseph de, „Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII[e] siècle", în *Mélanges Mandonnet*, 2, Paris, 1930, pp. 79-96.

Gillmann, Franz, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, Mainz, 1909.

Grégoire, Réginald, *Bruno de Segni exégète médiéval et théologien monastique*, Spoleto, 1965.

Guth, Klaus, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquïenverehrung*, Augsburg, 1970.

Häring, Nikolaus Martin, „A Study in the Sacramentology of Alger of Liège", în *Mediaeval Studies* 20 (1958), pp. 41-78.

Heurtevent, Raoul, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912.

Jorissen, Hans, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster, 1965.

Kemp, Eric Waldram, *Canonization and Authority in the Western Church*, Londra, 1948.

Korošak, B., *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium*, Roma, 1954. Doctrina despre Fecioara Maria în teologia dominicană.

Lebon, J., „Sur la doctrine eucharistique d'Hériger de Lobbes", în *Studia mediaevalia in honorem... R. J. Martin*, Bruges, 1948, pp. 61-84.

Macdonald, Allan John, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, New York, 1930. O prezentare favorabilă.

Mâle, Émile, *The Gothic Image: Religious Art in France of the Thirteenth Century*, traducere de Dora Nussey, ediţie broşată, New York, 1958.

Montclos, Jean de, *Lanfranc et Bérenger: La controverse eucharistique du XI[e] siècle*, Louvain, 1971. Monografia completă, pentru mult timp de acum înainte.

Newman, John Henry, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, editat de Charles Frederick Harrold, New York, 1949.

Poschmann, Bernhard, *Busse und letzte Oclung*, Freiburg, 1951. Parte a secţiunii sacramentale din *Handbuch der Dogmengeschichte*.

Rahner, Karl, „Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles", în *Schriften zur Theologie*, 4, ediţia a treia, Einsiedeln, 1962, pp. 357-385. Despre distincţia – şi legătura – dintre „prezenţa reală" şi „transsubstanţiere".

Rogers, Elizabeth Frances, *Peter Lombard and the Sacramental System*, New York, 1917. Include o traducere a textului lui Lombard cu privire la Sfintele Taine.

Rosati, M., *La teologia sacramentaria nella lotta contro le simonia e l'investitura laica del secolo XI*, Tolentino, 1951. Un studiu important, dar puţin cunoscut, despre o problemă plină de semnificaţii.

Saxer, Victor, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen-âge*, Paris, 1959.

Schapiro, Meyer, *The Parma Ildefonsus: A Romanesque Illuminated Manuscript from Cluny, and Related Works*, New York, 1964.

Seekel, Friedrich, *Geistige Grundlagen Petrus Damianis untersucht am „Liber gratissimus"*, Jena, 1933.

Shaugnessy, P., *The Eucharistic Doctrine of Guitmund of Aversa*, Roma, 1939.

Shea, George W., „Outline History of Mariology in the Middle Ages and Modern Times", în *Mariology*, editată de Juniper B. Carol, 1, Milwaukee, 1955, pp. 281-327.

Sheedy, Charles Edmund, *The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century against the Background of Pre-Scholastic Theology*, Washington, 1947.

Simson, Otto von, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, New York, 1956. Potrivit lui von Simson (p. 172), „epoca a aparţinut cu adevărat Fecioarei".

Sitwell, Gerard (ed.), *St. Odo of Cluny*, Londra, 1958.

Somerville, Robert, „The Case against Berengar of Tours – A New Text", în *Studi Gregoriani 9* (1972), pp. 53-75.

Southern, Richard William, „Lanfranc of Bec and Berengar of Tours", în *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*, editate de Richard William Hunt *et al.*, Oxford, 1948, pp. 27-48.

Whitney, James Pounder, *Hildebrandine Essays*, Cambridge, 1932.

5. *Unica şi adevărata credinţă*

Altaner, Berthold, „Zur Geschichte der anti-islamischen Polemik wärend des 13. und 14. Jahrhunderts", *Historisches Jahrbuch* 56 (1936), pp. 227-233.

Barth, Karl, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, 1931. O analiză pe care mulţi o vor respinge, dar pe care nimeni nu o poate ignora.

Bligh, J., „Richard of St. Victor's *De Trinitate*: Augustinian or Abelardian?", în *Heythrop Journal* I (1960), pp. 118-139.

Blumenkranz, Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, 1960.

Blumenkranz, Bernhard, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme*, Paris, 1963.

Borst, Arno, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953. Considerată de Grundmann (vezi *infra*) ca fiind „probabil prezentarea cea mai completă în privinţa conţinutului".

Buytaert, Éloi Marie, „Abelard's Trinitarian Doctrine", în *Peter Abelard: Proceedings of the International Conference Louvain, May 10-12, 1971*, editată de Éloi Marie Buytaert, Haga, 1974, pp. 127-152.

Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, 1960.

Denifle, Heinrich, „Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie", *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I* (1885), pp. 402-469, 584-624.

Dräseke, Johannes, „Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandschaften nach Byzanz", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 21 (1901), pp. 160-185.

Dumeige, Gervais, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952.

Éthier, Albert Marie, *Le „De Trinitate" de Richard de Saint-Victor*, Paris, 1939.

Gammersbach, Suitbert, *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Köln, 1959.

Gauss, Julia, „Anselm von Canterbury und die Islamfrage", în *Theologische Zeitschrift* 19 (1963), pp. 250-272.

Gauss, Julia, „Anselm von Canterbury: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen", în *Saeculum* 17 (1966), pp. 277-363.

Ghellinck, Joseph de, „Eucharistie au XII^{e} siècle en Occident", în *Dictionnaire de théologie catholique*, editat de Jean-Michel-Alfred Vacant *et al.*, 5, Paris, 1913, pp. 1233-1302.

Gilson, Étienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1938.

Grundmann, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, ediţia a doua, Darmstadt, 1961. Rămîne cea mai bună introducere generală în privinţa sectelor şi ereziilor medievale.

Häring, Nikolaus Martin, „The Case of Gilbert de la Porrée, Bishop of Poitiers, 1142-1154", în *Mediaeval Studies* 13 (1951), pp. 1-40.

Kritzeck, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964.

Kuttner, Stephan Georg, „Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians", în *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 23 (1934), pp. 243-268. Despre Alger de Liège ca teolog şi doctor în drept canonic.

Kuttner, Stephan Georg, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*, Latrobe, Pa., 1960.

Leclercq, Jean, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, Franţa, 1946.

Leclercq, Jean, „Simoniaca Haeresis", în *Studi Gregoriani* I (1947), pp. 523-530.

Leclercq, Jean, „Les formes successives de la lettre traité de Saint Bernard contre Abélard", în *Revue Bénédictine* 78 (1968), pp. 87-105.

Lerner, Robert Earl, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley şi Los Angeles, 1972.

McGinn, Bernard, *The Golden Chain: A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Washington, 1972.

Manselli, Raoul, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1953.

Miccoli, Giovanni, *Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiani: „Antilogus contra Iudaeos epistola"*, Roma, 1959.

Milano, Ilarino de, „Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale", în *Studi Gregoriani* 2 (1947), pp. 43-89. Pune accentul pe erezie ca mişcare populară.

Roques, René, „La méthode de Saint Anselme dans le *Cur Deus homo*", în *Aquinas: Ephemerides thomisticae* 5 (1962), pp. 3-57.

Ryan, John Joseph, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources: A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto, 1956.

Schmidt, Martin, *Gottheit und Trinitaet, nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, „De Trinitate"*, Basel, 1956.

Southern, Richard William, *Saint Anselm and His Biographer*, New York, 1963.

Synan, Edward Aloysius, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, New York, 1965.

Thomas, Rudolf, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im „Dialogus inter Philosophum, Judaeum, et Christianum"*, Bonn, 1966.

Williams, Michael E., *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity*, Roma, 1951.

6. Summa Theologica

Arquillière, Henri Xavier, *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de Viterbe „De regimine christiano"*, Paris, 1926.

Baltzer, Otto, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus: Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung*, Leipzig, 1902.

Benz, Ernst, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1934.

Bergin, Thomas Goddard, *Dante*, New York, 1965.

Bertola, Ermenegildo, „Il problema delle creature angeliche in Pier Lombardo", în *Pier Lombardo* I-II (1957), pp. 33-54.

Bloomfield, Morton Wilfred, „Joachim of Flora : A Critical Survey of His Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence", în *Traditio* 13 (1957), pp. 249-311.

Bonnefoy, Jean-François, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris, 1929.

Bonnefoy, Jean-François, *Une Somme Bonaventurienne de théologie mystique: Le „De triplici via"*, Paris, 1934.

Bougerol, J. Guy, *Introduction to the Works of Bonaventure*, traducere de José de Vinck, Paterson, N. J., 1964.

Chenu, Marie-Dominique, *Toward Understanding Saint Thomas*, traducere de A.-M. Landry şi D. Hughes, Chicago, 1964.

Chesterton, Gilbert Keith, *St. Thomas Aquinas,* Londra, 1933. O lucrare plină de farmec şi de o mare profunzime.

Collins, James Daniel, *The Thomistic Philosophy of Angels*, Washington, 1947.

Comparetti, Domenico Pietro Antonio, *Virgilio nel medio evo*, ediţia a doua de Giorgio Pasquali. Florenţa, 1955.

Congar, Yves, „L'ecclésiologie de S. Bernard", în *Saint Bernard Théologien*, Roma, 1953, pp. 136-190.

Courtès, C., „La peccabilité de l'ange chez saint Thomas", în *Revue Thomiste* 53 (1953), pp. 133-163.

D'Arcy, Martin Cyril, „The Philosophy of St. Augustine", în *Saint Augustine*, ediţie broşată, Cleveland, 1957, pp. 155-196.

Delhaye, Philippe, *Pierre Lombard: Sa vie, ses oeuvres, sa morale*, Montreal şi Paris, 1961.

Geenen, G., „L'usage des auctoritates dans la doctrine du baptême chez saint Thomas d'Aquin", în *Ephemerides theologicae Lovanienses* 15 (1938), pp. 278-329.

Gilson, Étienne, „Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* I (1926), pp. 5-127.

Gilson, Étienne, *God and Philosophy*, New Haven, 1941.

Gilson, Étienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, traducere de Lawrence K. Shook, New York, 1960.

Gilson, Étienne, *Dante and Philosophy*, traducere de David Moore, ediţie broşată, New York, 1963.

Gilson, Étienne, *The Philosophy of St. Bonaventure*, traducere de Illtyd Trethowan şi Francis Joseph Sheed, Paterson, N. J., 1965.

González, Justo Luis, „The Work of Christ in Saint Bonaventure's Systematic Works", în *S. Bonaventura 1274-1974*, pp. 371-385, Roma, 1974.

Grabmann, Martin, *Thomas Aquinas : His Personality and Thought*, traducere de Virgil Michel, New York, 1928.

Grabmann, Martin, *Introduction to the „Theological Summa" of St. Thomas*, traducere de John S. Zybura, Saint Louis, 1930.

Grabmann, Martin, *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin: Literarhistorische Untersuchung und Einführung*, ediţia a treia, Münster, 1949.

Grundmann, Herbert, *Studien über Joachim von Fiore*, ediţia a doua, Stuttgart, 1966.

Guardini, Romano, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung: Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf, 1921.

Guardini, Romano, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, Leiden, 1964. Caracterul central al doctrinei Treimii în gîndirea lui Bonaventura.

Häring, Nikolaus Martin, „Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule", în *Miscellanea Lombardiana*, pp. 113-127, Novara, 1957.

Hellmann, J.A. Wayne, *Ordo : Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras*, München, 1974.

Knowles, David, *The Religious Orders in England*, 3 vol., Cambridge, 1960.

Lonergan, Bernard, *Verbum : Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame, Ind., 1967. Unul dintre cele mai importante studii moderne despre Toma de Aquino.

Lortz, Joseph (ed.), *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Viena, 1955.

McGinn, Bernard, „The Abbot and the Doctors: Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore", în *Church History* 40 (1971), pp. 30-47.

McKeon, Richard Peter, „Aristotelianism in Western Christianity", în *Environmental Factors in Christian History*, editată de John Thomas McNeill *et al.*, Chicago, 1939, pp. 206-231.

Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e^ siècle*, 2 vol., ediţia a doua, Louvain, 1908-1911.

Pannenberg, Wolfhart, *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang mit der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen, 1954.

Pelikan, Jaroslav, „Imago Dei", în *Calgary Aquinas Studies*, editată de Anthony Parel, Toronto, 1978.

Principe, Walter Henry, *The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century*, 4 vol., Toronto, 1963-1975. O lucrare capitală şi plină de originalitate, care ne-a fost de mare folos în discuţia noastră despre Treime.

Protois, Félix, *Pierre Lombard évêque de Paris dit le maître des „Sentences" : Son époque, sa vie, ses écrits, son influence*, Paris, 1881.

Reeves, Marjorie Ethel, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages : A Study of Joachimism*, Oxford, 1969.

Riquet, Michel, „Saint Thomas d'Aquin et les auctoritates en philosophie", în *Archives de philosophie* 3-11 (1926), pp. 117-155.

Schaefer, Alexander, „The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure", *Franciscan Studies* 20 (1960), pp. 261-316 ; 21 (1961), pp. 233-382.

Schindler, Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965.

Schlenker, Ernst, *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales : Ihre Prinzipien und ihre Methode*, Freiburg, 1938.

Schmaus, Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, 1927.

Schneider, Johannes, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München, 1961.

Schupp, Johann, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg, 1932.

Stohr, Albert, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, Freiburg, 1923.

Tavard, George Henri, *Expérience et théologie : Essai sur la nature de la théologie d'après le „Commentaire des Sentences" de Saint Bonaventure*, Lyon, 1949.

Velecky, Ceslaus (ed.), *Summa Theologiae*, ediţia Blackfriars, vol. 6, Londra, 1965.

Vignaux, Paul, *Luther commentateur des „Sentences”*, Paris, 1935.

Walsh, James Joseph, *The Thirteenth – Greatest of Centuries*, New York, 1907.

Weisheipl, James Athanasius, *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work*, New York, 1974. O biografie în cinstea septecentenarului lui Toma de Aquino.

Wendelborn, Gert, *Gott und Geschichte: Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*, Viena, 1974.

Index

Biblic

Facerea 128
1,1 131, 316-317
1,3 224
1,11 318
1,26 64, 282, 302
1,31 317
2,21-22 72
3,15 (Vulg.) 99, 192
3,16 193
5,24 198
14,18 (Vulg.) 163, 214
49,10 64-65, 273-274

Ieşirea
2,10 84
3,14 50, 138, 173, 270, 310
9,12 113
17,11-12 77

Numerii
17,8 188
24,17 188

Deuteronomul
6,4 64, 90, 270, 301
18,15 84
32,8 167

4 Regi
2,11 198

Iov
41,1 161
41,22 (Vulg.) 206

Psalmi 67, 150, 264, 272
1,1 150
1,2 322
2 273
22,1 82
23,5 148
23,10 (Vulg.) 177
27,6 215
44,14 (Vulg.) 321
49,24 148
61,11 179
66,15 214
68,18 197
68,35 199
73,13 320
76,9 137
82,6 84
101,1 137
109 273
109,3 (Vulg.) 326
111,3 (Vulg.) 42
115,1 34
150,1 (Vulg.) 201

Proverbe
22,28 252

Cîntarea
Cîntărilor 150
4,12 99

Isaia 137, 151
1,21 322
2,2-3 276
2,4 275
7,9 127, 280-281
7,14 181, 188, 232, 270, 272
9,6 152
11,1 (Vulg.) 99, 188
28,21 137
42,13 65
45,11 (Vulg.) 116, 125
45,22-23 73
53 65
53,3 (Vulg.) 175, 177
53,7 (Vulg.) 170

Ieremia
2,8 (Vulg.) 271
31,31 271

Iezechiel
17,24 (Vulg.) 116
44,1-2 189
44,2 101
44,3 101

Daniel
7,1-7 65

Avacum
3,2 32

Zaharia
9,9 276

Maleahi
1,2-3 296

Iisus Sirah
3,21-22 127 281
24,10 (Vulg.) 199
31,9 (Vulg.) 205

Matei 151, 202
2,23 181
3,2 233
5,10 203
5,18 100
6,11 (Vulg.) 108, 227
7,18 262
10,38 153
11,9 151
11,29 152, 177
11,29-30 154
12,32 62
16,15 82
16,18-19 75-76
16,19 75
17,1-8 246
17,5 82
18,10 319
20,20-28 153
20,28 120
21,5 276
21,13 256, 322
26,23 136
26,26-28 233
26,28 103, 120, 136
26,29 71
27,46 82
28,20 233

Marcu
16,15-16 257
16,17-18 205

Luca
1,28 (Vulg.) 190, 198
1,35 89
1,42 191
1,48 100
2,7 189
2,12 232
2,22 100
2,22-39 190
2,35 198
2,52 (Vulg.) 175
5,3 72
6,43 262
10,1 74
10,38-42 147, 197
16,19-31 63
22,47-48 152
23,34 154
23,42 229
23,43 62
24,44 264

Ioan
1,29 108, 151
2,1-11 226
3,5 233, 287
3,13 (Vulg.) 86, 145
6,37 295
6,44 112
6,51 103
6,51-54 220
6,52 223
6,53-58 106
6,54 210
6,60 174
6,63 174
6,69 281
8,44 166, 317
10,1-18 257
10,16 73

10,34 84
10,41 206
12,26 197
12,32 112, 120
13,1 177
14,6 147
15,5 227
15,13 155
17,21 50
19,23-24 73
19,34 230, 233
20,27 223
21,17 75
21,19 102
21,26 102

Faptele Apostolilor
1,26 54
2,31 222
2,42 43
3,21 217-218
3,22 84
5,29 260
6,8 199
7,60 277
16,3 65
17,23 186

Romani
1,4 (Vulg.) 119
1,17 142
1,20 (Vulg.) 284, 308-310
3,19 299
3,28 57
4,2 190
4,25 179
5,1 57
8,29 83
8,32 103, 156
9-11 63
9,13 296
9,18 113, 118
9,21 (Vulg.) 113
10,4 54
10,9 283
11,25-26 63
11,33 298
13,14 154
15,4 148

1 Corinteni
1,24 177
1,30 178
2,9 268
3,12-15 62
6,2 252
8,6 270
8,11 119
10,1-4 230
10,16-17 216
11,23-25 233
11,26 103, 215
11,27 104, 221
11,29 221
13,12 (Vulg.) 310, 325
13,13 53, 63, 229
15,25 132
15,28 132
15,54 182
15,56 132
16,22 180

2 Corinteni
3,6 64
4,13 34
5,16 182, 217
5,17 313
5,19 120, 136
12,2 101

Galateni
1,8-9 47
3,28 131
4,4 101

Efeseni
2,3 84
2,20 226
4,3 320
4,5 96
4,8 180, 197
5,27 322
5,32 (Vulg.) 236

Filipeni
2,6-8 53
2,6-11 169
2,7 85, 157, 178, 182
2,21 256

Coloseni
2,9 199

2 Tesaloniceni
2,3 261

1 Timotei
2,4 54, 118, 298
2,5 177
2,6 120
3,16 (Vulg.) 231
4,7 126
6,20 (Vulg.) 47

Tit
1,9 307

Evrei
2,9 173
2,14 162
4,14 179
5,8 175
6,13-18 114
7,27 108
9,24 164
9,26 108
9,28 215
11 264
11,6 43, 257
11,40 172

Iacov
1,17 114, 131, 138
2,19 57
2,24 57
2,26 58, 142

1 Petru
2,6 226
2,9 74, 192
3,15 (Vulg.) 280
3,18 215

2 Petru
1,4 179

1 Ioan
1,7 174
2,2 120
2,16 303
5,7 246

Apocalipsa 40, 67
3,20 295
5,5 145
6,9 209
12,1 99
17,18 323
20,1-6 71
21,2 71

General

A

Abelard. *Vezi* Petru Abelard
Adopţionism. *Vezi* Hristos, definit ca adoptat
Adrian I (m. 795), papă 90
Agobard (m. 840), arhiepiscop de Lyon 54, 86
Alain de Lille (m. 1202), teolog cistercian la Paris 265, 269, 301
Albert cel Mare (m. 1280), teolog şi superior provincial al Ordinului dominican 32, 290, 301, 317
Alcuin (m. 804), liderul intelectual al cercului carolingian 39-40, 42-43, 48-49, 54, 59, 66, 74, 77-81, 85, 88, 90-92, 94, 97-98, 127, 281
Aldhelm (m. 709), abate şi poet 76
Alexandru de Hales (m. 1245), teolog franciscan la Paris 294, 298, 300, 302-303, 309, 318
Alger de Liège (m. 1131/1132), teolog şi doctor în drept canonic 212, 231, 236, 250
Amalarius de Metz (m. cca. 850), liturghist şi teolog 106-107
Ambrozie (m. 397), episcop de Milano
– doctrina despre: botez 230; Hristos 92, 145; Euharistie 218, 224, 230, 243
– relaţia cu: Augustin 243; Berengarius 218, 243; Elipandus 92; Lanfranc 218; Radbertus 107

Ambrozie Autpert (m. 784), abate benedictin 52, 127
– doctrina despre: Hristos 52, 92; Biserică 44, 76; Fecioara Maria 98-100; tradiţie 40
Amolo (m. 852), arhiepiscop de Lyon 120-121
Analele Sfîntului Bertin, cronică a francilor occidentali 122
Anselm (m. 1109), arhiepiscop de Canterbury 166-171, 281-284
– doctrina despre: Hristos 134-136, 144, 155, 159, 166-171, 234-235; Dumnezeu 138-139, 168, 283-284, 293-294; om 139-142, 293-294; Fecioara Maria 192; predestinare 293-294; raţiune 278, 281-284; Scriptură 149
– relaţia ~ cu: Augustin 281; Bonaventura 294; controversa cu iudaismul 269; Petru Abelard 134-135; Toma de Aquino 295
Anselm (m. 1158), episcop de Havelberg şi arhiepiscop de Ravenna 253-254
Apologetică. *Vezi* Religii, necreştine
Apofatism, teologie negativă 50, 129-130
Apostoli 62, 69, 74, 205, 255. *Vezi* de asemenea Crezul Apostolilor; Biserică definită ca apostolică; Petru
Arausio, Conciliul de la ~, din 529, 109
Arianism, erezie asociată cu Arie (m. cca. 336), preot în Alexandria 49, 266
Aristotel (m. 322 î.H), filozof grec 128, 227-228, 311-312
Ascetism
– doctrina despre ~ la: Bernard de Clairvaux 176-177, 320-321; controversa cu ereticii 256; Isidor de Sevilla 236; Ioan Scotus Eriugena 128
– relaţia ~ cu doctrina despre: botez 237; Hristos 134-135, 152-154, 176, 200-201; Biserică 153, 320-321; Fecioara Maria 189-190; preoţie 250; Scriptură 246
Atanasie (m. 373), patriarh al Alexandriei 92
Augustin (m. 430), episcop de Hippo Regius 39-78, 79-133, 292-305
– citat 32, 34, 41; citat din *Revizuiri* 114-115, 249
– doctrina despre: botez 59, 229; Hristos 84, 92, 106, 216, 218-219, 296; Biserică 32, 71-72, 324; diavol 317; eshatologie 62, 298; Euharistie 33, 106, 216, 221, 226-227, 242-243; har 55, 111; om 56, 302; predestinare 109, 136, 293, 296; raţiune 280-281; Sfintele Taine 59, 213, 222, 229, 232; Scriptură 64, 247-248; Treime 49-51, 284-285, 301-302, 304-305
– relaţia ~ cu: Alcuin 94; Ambrozie 243; Anselm, 281; Beda 55; Bonaventura 292-305; Cassian 46; Elipandus 94; Gandulf 296; Gilbertus Porretanus 288; Gottschalk 88, 94; Guibert de Nogent 326; Hincmar 77, 79, 94; Hugo de Saint-Victor 297; Ioan Scotus Eriugena 125, 128-129; Iulian de Toledo 71; Petru Lombardul 292-305; Petru de Poitiers 297; Toma de Aquino 292-305
Augustin, Pseudo ~, *Tratatul împotriva pelagienilor şi celestinilor* 114, 117, 298
Autoritate 69-70, 254. *Vezi* de asemenea Biserică; Roma; Scriptură; Tradiţie
Autun, Al Doilea Sinod de la ~ din 670, 41
Averroës (Ibn-Roshd, m. 1198), filozof musulman, şi averroism 311
Avraam 160, 163-164, 214, 271, 273, 311

B

Baldwin de Ford (m. 1190), abate cistercian şi arhiepiscop de Canterbury 35, 245-246, 279
Beatus de Liébana (m. 798), teolog şi exeget 40, 84-86, 91, 281-282
Beda, Venerabilul (m. 735), teolog şi istoric englez
– doctrina despre: Biserică 44-45, 72, 75; Euharistie 108; har 55; pocăinţă 61; Sfintele Taine 59; Scriptură 68-69; tradiţie 39-40, 46; Treime 49; cuvîntul lui Dumnezeu 58
Benedict de Nursia (m. cca. 547), „patriarh al monahismului occidental" 134, 154, 203, 206
Berengarius de Tours (m. 1088), dialectician şi teolog
– doctrina despre: Hristos 217-219; Euharistie 212-226, 258; minuni 225; raţiune 258; Sfintele Taine 233-234; sfinţi 204; tradiţie 240, 243-244
Bernard (m. 1153), abate de Clairvaux

– doctrina despre: Hristos 156, 164-165, 171-183; Biserică 36, 255-256, 320-322; Euharistie 210, 213, 220; experienţă 180-182, 325; Fecioara Maria 36, 188, 189, 193, 321; pocăinţă 234-235; papă 36, 321; sfinţi 204; Treime 288
– relaţia ~ cu: Eugeniu al III-lea 321; Gilbertus Porretanus 288-289; Petru Abelard 156, 164-165, 174, 181-182, 288
Bernold de Constance (m. 1100), teolog şi autor de canoane 250
Biserica de Răsărit, relaţia Occidentului cu ~ 34-35, 80, 254, 291. *Vezi* şi *Filioque*; Papă
– doctrina despre: Hristos 52, 85, 144, 162; Biserică 76-77, 254; cruce 159; eshatologie 62; Euharistie 108, 225, 241; Fecioara Maria 101, 188-189, 191; mîntuire 45; Treime 251, 286
Biserică 71-77, 291, 319-324. *Vezi* şi Botez; Euharistie; Fecioara Maria; Sfintele Taine; Scriptură; Tradiţie; Venerare
– definită ca una, sfîntă, catolică, apostolică 76: una 65, 73, 321; sfîntă 72, 256-257, 259-260, 319-324; catolică 40, 45, 49, 65-67, 73, 241; apostolică 61, 69, 74, 205, 265
Boethius (m. cca. 524), consul roman şi filozof creştin 90, 287
Boethius din Dacia (m. cca. 1284), logician şi „averroist" 311
Bogumili, eretici dualişti din Bulgaria 262
Bonaventura (m. 1274), teolog şi cardinal franciscan 290-328
Bonifaciu (m. 754), misionar în Germania 41, 54, 57
Botez. *Vezi* de asemenea Hristos, botezul lui
– relaţia ~ cu doctrina despre: ascetism 237; Biserică 60; circumcizie 61, 65; confirmare 235; Euharistie 32-33, 59, 60, 220, 229-231, 233; om 84, 139, 257; pocăinţă 234; predestinare 121; Sfintele Taine 32-33, 59-60, 229-230
Bruno (m. 1123), episcop de Segni şi exeget 135, 235

C

Caesarius (m. 542), episcop de Arles 109
Calcedon, Conciliul de la ~ din 451, 144, 152
Carol cel Mare (m. 814), primul împărat al Sfîntului Imperiu Roman 49, 78, 80
Cassian, Ioan (m. 435), călugăr din Marsilia 46, 143
Catari, eretici dualişti 260-265, 278
Catolicism. *Vezi* Biserică, definită drept catolică
Cărţile caroline, atac împotriva Răsăritului atribuit lui Carol cel Mare, 159
Celestin I (m. 432), papă 95
Celibat. *Vezi* Ascetism; Lege; Preoţie
Chipul lui Dumnezeu. *Vezi* Hristos, definit drept chip al lui Dumnezeu; Omul definit drept chip al lui Dumnezeu
Cicero (m. 43 î.H.), orator şi filozof roman 127
Ciprian (m. 258), episcop de Cartagina 60, 73, 213
Comunicarea însuşirilor. *Vezi* Hristos, definit ca uniune
Concilii 41, 254
Confirmare 235. *Vezi* şi Sfintele Taine
Constantin I (m. 337), împărat roman 323
Constantinopol, 254. *Vezi* şi Roma.
Constantinopol, Al Treilea Conciliu de la ~ , din 680-681, 93
Creaţie 130, 224, 262, 312, 316
Credinţă 41-52, 52-63, 278-289. *Vezi* şi Doctrină; Minuni; Raţiune; Religii, necreştine; Scriptură
Creştin 52, 148
Crezul Apostolic 41-42, 200
Crezul atanasian 34, 41, 48, 93
Crezul niceean 51, 72, 158, 172, 291
Cruce 59, 153, 157-171, 176, 237, 259, 270. *Vezi* şi Hristos, viaţa lui
Cruciade 37, 176, 207, 265-266, 268
Cununie 236, 255. *Vezi* şi Ascetism; Lege; canon; Sfintele Taine
Cuvîntul lui Dumnezeu şi cuvîntul lui Hristos 58, 147-148, 174. *Vezi* şi Hristos, lucrarea lui, definit ca învăţător; Scriptură
Cynewulf, poet anglo-saxon din secolul al IX-lea 145, 157, 180

D

Dante Alighieri (m. 1321), poet italian 63, 313
Diavol 140, 161, 166-167, 178, 295, 317. *Vezi* și Îngeri; Hristos, lucrarea lui
Dionisie, Pseudo-, Areopagitul (cca. 500), teolog mistic 35, 129, 295, 315, 319
Disciplină și supunere 54, 146-147, 154, 176
Doctrină 34-35, 42-43, 248, 290
Duhul Sfînt 51, 69, 172, 225, 233. *Vezi* și *Filioque*; Scriptură; Treime
Dumnezeu. *Vezi* și Hristos; Creație; Predestinare; Treime
– definit ca: absolut și neschimbat 49, 114, 129-130, 138, 165, 173; înzestrat cu preștiință 115, 125, 137, 294-295 (*Vezi* și Predestinare); drept și milostiv 112, 122, 136-146, 168, 183, 294; iubire 130; unic 262, 267; mîntuitor în voință 118, 296; neîndurător 50, 168

E

Ebrard de Béthune (m. cca. 1212), ereziolog 269
Efes, Conciliul de la ~, din 431, 70
Eginhardus (m. 840), biograf al lui Carol cel Mare 78
Elipandus (m. 802), arhiepiscop de Toledo în Spania 81-88, 93-94, 96
Episcopi 74, 235, 237
Erezie și eretici 252-265; definiție 43, 47-49, 252; despre Euharistie 36, 79-80, 210-211, 215; Islamul ca ~ 266. *Vezi* și Biserică; Tradiție; nume ale unor eretici
Eshatologie 63, 71-72, 182-183. *Vezi* și Diavol; Predestinare; Mîntuire
– componente ale ~: Antihrist 66, 261; convertirea poporului lui Israel 63, 269 (*Vezi* și iudaism, controversa cu~); mileniu 71-72, 275; purgatoriu 62, 258; înviere 132, 263-264; sfinți 200 (*Vezi* și Sfinți); a doua venire a lui Hristos 182-183
Euharistie 102-108, 210-228, 240-244, 257, 258. *Vezi* și Botez; Hristos; Sfintele Taine; Venerare
– definită ca: schimbare 223; comuniune 210; pîine și vin 164, 214, 223, 227, 228; simbol 103-106, 226; realitate, chiar și pentru cel nevrednic 221; jertfă 62, 108, 163-164, 213-215 (*Vezi* și Hristos, lucrarea lui, definită ca jertfă); transsubstanțiere 36, 227-228, 290
– relația cu doctrina despre: înălțare 217-219; botez 32, 60, 222, 229-230; creație 224; întrupare 145, 224; predestinare 120; rațiune 124, 279, 281; moaște, 209; tradiție 49, 240-245; nașterea din Fecioară 102, 218 (*Vezi* și Fecioara Maria)
Eugeniu al III-lea (m. 1153), abate cistercian și papă 321
Evanghelie, 54, 150. *Vezi* și Hristos, viața lui; Scriptură
Experiență, teologie și ~ 180-181, 325-328
Extrema oncțiune sau ungerea bolnavilor 61, 235. *Vezi* și Sfintele Taine

F

Fecioara Maria 97-102, 186-199. *Vezi* și Hristos; Sfinți; Venerare
– definită ca: înălțată la cer 101, 197; încoronată de Hristos 194; murind și înviind 101, 197; smerită 99; urmînd modelul lui Hristos 153; zămislită fără păcatul originar 36, 100, 197, 321; *mediatrix* 99, 191-194; mîntuită de Hristos 100, 194; a doua Evă 192; a doua numai după Dumnezeu 158, 195; *Theotokos* 97; Pururea-fecioară și Mamă 101, 187, 189, 267
– relația cu doctrina despre: îngeri 191-192, 199; Hristos 194; Biserică 99; minuni 206; moaște 196; sfinți 199; păcat 99, 140, 190
Felix (m. 818), episcop de Urgel în Spania 81-86, 97
Filioque 36, 49, 51, 253, 285, 301. *Vezi* și Biserica de Răsărit; Duhul Sfînt; Treime
Flavius Iosephus (m.cca. 100), istoric evreu 274
Florus (m. cca. 860), învățat și purtător de cuvînt al Bisericii din Lyon în timpul

controversei pe tema predestinării 110, 111-123
Francisc din Assisi (m. 1226), sfînt și reformator spiritual 327
Frankfurt, Sinodul de la ~, din 794, 87-88, 90

G

Gandulf din Bologna (cca. 1170), teolog și autor al *Sentințelor* 296, 298
Gerald de Aurillac (m. 909), sfînt comemorat de Odo de Cluny 208
Gezo din Tortona sau Sfîntul Martian (m. cca. 984), autor al unui tratat despre Euharistie 211
Gilbert din Crispin (m. 1117), discipol al lui Anselm 135
Gilbertus Porretanus (m. 1154), teolog și dialectician 287-289, 300
Gottschalk (m. 868), călugăr din Orbais 88-90, 93, 96-97, 109-126
Gratian (m. cca. 1159), sistematizator al dreptului canonic 234. *Vezi* și Lege, canon
Grigorie I (m. 604); papă 46, 62, 206
Grigorie (m. 389), născut la Nazianz, teolog și retor 129
Grigorie (m. cca. 395), episcop de Nyssa 129, 302
Grigorie (m. 594), episcop de Tours și istoric al francilor 37, 64
Guibert de Nogent (m. 1124), abate benedictin și teolog
– doctrina despre: Hristos 135; experiență 326; Fecioara Maria 36, 195; minuni 207; moaște 207-209; Sfintele Taine 231; sfinți 204
Guillaume de Saint-Thierry (m. 1148), călugăr benedictin și teolog mistic 165
Guitmond (m. cca. 1095), episcop de Aversa 220, 228

H

Har 55-58, 109-123. *Vezi* și Hristos; Credință; Sfintele Taine; Mîntuire
– relația cu doctrina despre: îngeri 318, 319; liberul arbitru 111-112, 142-143; merit 55, 115, 142-143, 296; natură 55-56, 110, 131-132, 306-314; predestinare 109-123; Sfintele Taine 59, 229, 230-238
Hatfield, Conciliul de la ~, din 680, 43
Hermann de Scheda (m. 1173), apologist evreu convertit 281
Hincmar (m.882), arhiepiscop de Reims 37, 77, 87-90, 93, 109-123
Honorius de Autun (m. cca. 1156), teolog scolastic 294, 319
Hrisostom, Ioan (m. 407), patriarh al Constantinopolului 46
Hristos 52, 81-87, 134-183. *Vezi* de asemenea Euharistie; Fecioara Maria; Mîntuire; Scriptură; Treime
– definit ca: adoptat 81-87; înger 91; *enhypostaton* 85; chip al lui Dumnezeu 173 (*Vezi* și Om); rege 171-172; Logos și Logos întrupat 48, 131, 168; om asumat 92, 169; Mesia 65, 276; profet, dar mai mult decît profet 147, 267, 276; Fiu al lui Dumnezeu 55, 81-87, 270; două firi 82-83, 144, 169, 173, 263; două voințe 43-44, 144; unire ipostatică cu comunicarea însușirilor, 85-87, 124, 174
– viața lui ~ 52-53, 64, 145-146, 151, 176: naștere 101, 169, 188, 218, 267; botez 60, 84, 152; schimbarea la față 246; patimi 60, 65, 119-120, 169; răstignire 157-171, 177-178; coborîrea la iad 62, 145, 180, 313; înviere 160-161, 179, 324; înălțare 104, 179-180, 217-219
– lucrarea lui ~ 33, 52, 134, definită ca: înșelare a diavolului 161-162; exemplu 52, 147, 152, 154-157, 174, 177; mijlocire 177; mîntuire 118-120, 155; jertfă 163-164, 170, 215 (*Vezi* și Euharistie definită ca jertfă); satisfacție 141, 167, 170, 178; învățător 54, 58, 147-148; biruitor 161-162, 179-180, 182
– relația lui ~ cu doctrina despre: Biserică 324; Euharistie 103, 106, 145, 215-219, 224; pocăință 170, 235; predestinare 296; rațiune 284; moaște 209; Sfintele Taine 231; cuvîntul lui Dumnezeu 58, 104, 148, 174
Hugo de Amiens (m. 1164), ereziolog 253
Hugo de Saint-Victor (m. 1142), teolog scolastic și sacramental 35, 231-233, 239, 285, 297, 316-318

Hugo de Speroni (sec. al XII-lea), eretic italian 259
Humbert de Silva Candida (m. 1061), cardinal 37, 223

I

Iacov, apostol 142
Ieronim (m. 420), traducător al Bibliei și teolog monastic 45, 88, 127, 188, 273, 319
Ieronim, Pseudo-, *Despre învîrtoșarea inimii faraonului* 113
Ilarie (m. 367), episcop de Poitiers 92-93, 241-242, 300-302
Ildefonsus (m. 667), arhiepiscop de Toledo 39, 54, 56, 64, 67, 98, 106
Imaculata concepție. *Vezi* Fecioara Maria
Imagini 159, 266-267
Insuflare. *Vezi* Scriptură
Ioachim de Fiore (m. 1202), teolog și mistic apocaliptic 300, 320, 322-323
Ioan (m. cca. 749), născut la Damasc, teolog grec 266, 302
Ioan Botezătorul, înaintemergător al lui Hristos 151, 206, 234, 264, 323
Ioan Scotus Eriugena (m. cca. 877), teolog și filozof 35, 124-133, 211, 278
Irineu (m. cca. 200), episcop de Lyon 227
Isidor (m. 636), arhiepiscop de Sevilla
– doctrina despre: Hristos 83, 91; eshatologie 66; Euharistie 108; credință 66; Dumnezeu 50; Evanghelie 54; cununie 236; Fecioara Maria 188; papă 76; predestinare 117; Sfintele Taine 233; tradiție 40, 44, 46; Treime 286
Islam 133, 265-268
Iuda Iscarioteanul, ucenic și trădător al lui Hristos 112, 120, 136, 152, 221
Iudaism, controversa cu ~ 63-67, 89-90, 159, 268-277. *Vezi* și Eshatologie: convertirea poporului lui Israel
Iulian (m. 454), episcop de Eclanum și teolog pelagian 55
Iulian (m. 690), arhiepiscop de Toledo 32, 46, 56-57, 62, 71, 106

Î

Îndreptățire, doctrina despre ~ 56, 182
Îngeri 61, 167, 314-319. *Vezi* de asemenea Diavol
– doctrina despre ~ la: Bonaventura 315; Ioan Scotus Eriugena 131; Cel de-al Patrulea Conciliu de la Lateran 290, 291; Toma de Aquino 315-316
– relația ~ cu doctrina despre: Biserică 319-320; creație 316; har 318; Fecioara Maria 192, 198-199
Întrupare. *Vezi* Hristos

J

Jertfă. *Vezi* Hristos, lucrarea lui, definită ca jertfă; Euharistia definită ca jertfă

L

Lanfranc de Bec (m. 1089), teolog și arhiepiscop de Canterbury 212, 218, 231, 279
Langres, Sinodul de la ~, din 859, 122
Lateran, Cel de-al Patrulea Conciliu de la ~, din 1215, 35, 228, 290-291, 300, 317
Laurențiu (m. 619), arhiepiscop de Canterbury 72
Lege: legea canonică 234-235, 236-237, 248-252, 321-322; lege și Evanghelie 54, 271; legea mozaică 64, 271; legea naturală 102, 271
Leon I (m. 461), episcop al Romei 45, 47
Lyon, Conciliul de la ~, din 1274, 290

M

Malachia (m. 1148), sfînt irlandez și prieten al lui Bernard 204
Maria Magdalena, ucenică a lui Hristos 154, 192
Maria și Marta, surorile lui Lazăr 147, 175, 197
Martin (m. 397), episcop de Tours și sfînt protector al Franței 202
Martiri. *Vezi* Sfinți
Maxim (m. 662), Mărturisitorul, teolog grec 127, 129
Medieval, definiție 31-34
Melchisedec 163-164, 214
Migetius (cca. 780), eretic spaniol 87-88
Mijloacele harului, 58. *Vezi* și Har; Sfintele Taine; Cuvîntul lui Dumnezeu
Minuni 55, 60, 102, 185, 196, 205-206, 225, 268

Mîntuire 54, 131-132, 178. *Vezi* şi Hristos, lucrarea lui ~ ; Har ; Om
Moarte. *Vezi* Eshatologie ; Om ; Mîntuire
Moaşte 196, 207-209. *Vezi* şi Sfinţi
Modern, definiţie 31-32
Moise 84, 154, 174. *Vezi* şi Lege ; Mozaic ; Scriptură

N

Natură. *Vezi* Creaţie ; Har ; Lege
Necesitate, definiţie 142, 168
Nestorie (m. cca. 451), şi nestorianism 241, 266
Nicetas din Nicomedia (sec. al XII-lea), teolog grec 253
Nicolae de Clairvaux (m. cca. 1176), secretar al lui Bernard 234
Nicolae I (m. 867), papă 122

O

Odo (m. 1113), episcop de Cambrai 135, 269
Odo (m. 942), abate de Cluny 136, 162, 205, 208, 211
Omul
– definit ca : liber 56, 110-112, 137, 142, 143, 182, 294 (*Vezi* şi Predestinare) ; chip al lui Dumnezeu 173, 282, 302, 303, 306, 326 (*Vezi* şi Hristos, definit drept chip al lui Dumnezeu) ; muritor 263-264 ; păcătos 56, 111-112, 121, 140, 141 (*Vezi* şi Hristos, lucrarea lui) ; suflet şi suflet raţional 50, 310 (*Vezi* şi Treime)
Ordine, sfinte, şi hirotonire 49, 58, 73-74, 221, 230. *Vezi* şi Biserică ; Preoţie ; Sfintele Taine ; Simonie
Origen (m. cca. 254), teolog şi învăţat din Alexandria 48, 120, 132, 209, 264
Othlo de Sankt Emmeram (m. cca. 1070), teolog benedictin 159

P

Papă şi papalitate 76, 321, 324. *Vezi* şi Biserică ; Petru ; Roma
Pardulus (cca. 850), episcop de Laon 125
Pavel, apostol 54, 65, 69, 142, 205, 223
Paulinus (m. 802), episcop de Aquileia 87, 90, 99
Păgînism. *Vezi* Religii necreştine
Părinţi. *Vezi* Tradiţie
Pelagius şi pelagianism 55, 156, 296
Petru, apostol 72, 75-76, 323. *Vezi* şi Biserică ; Papă ; Roma
Petru Abelard (m. 1142), teolog şi dialectician
– doctrina despre : Hristos 135, 155-156 ; experienţă 181 ; raţiune 281 ; revelaţie 277 ; tradiţie, 247-252 ; Treime 286-288, 300
– relaţia cu : Bernard 157, 165, 174, 181, 182, 288 ; Boethius 287 ; Roscellinus 286, 288 ; Guillaume de Saint-Thierry 165
Petru Alfons (m. cca. 1140), scriitor evreu convertit 270
Petru de Bruys (1126), eretic din veacul al XII-lea 259
Petru Damian (1072), cardinal şi scriitor monastic
– doctrina despre : Hristos 135, 158, 162, 171 ; Fecioara Maria 187 ; ordine 236 ; pocăinţă 154 ; mîntuire 136
Petru Damian, Pseudo- 228
Petru Lombardul (m. 1160), „Maestru al Sentinţelor" şi episcop al Parisului 292-319 *passim*
– doctrina despre : îngeri 317, 319 ; Dumnezeu 297-298 ; predestinare 294, 295 ; raţiune 308-309 ; Sfintele Taine 232, 234 ; Treime 299-300, 304, 308
Petru de Poitiers (m. 1205), discipol al lui Petru Lombardul 297, 309, 317
Petru Venerabilul (m. 1156), abate de Cluny 265-266
Platon (m. 347 î.H.), filozof grec, şi platonism 128, 131
Pocăinţă 61, 234 :
– relaţia cu botezul 234 ; ereticii despre ~ 256 ; ca Taină 232-233 ; „satisfacţia" în ~ 170, 234. *Vezi* şi Hristos, lucrarea lui, definită ca satisfacţie ; Sfintele Taine
Predestinare 109-126, 293-298. *Vezi* şi Dumnezeu ; Om ; Mîntuire
Preoţie 74, 164, 170, 214, 256. *Vezi* şi Biserică ; Ordine, sfinte
Preştiinţă.*Vezi* Dumnezeu ; Predestinare
Prezenţa reală. *Vezi* şi Euharistie

Priminius (Pirminius) (m. 753), misionar şi episcop benedictin 52-53, 61
Profet, 150-151. *Vezi* şi Hristos, definit ca profet; Scriptură
Prosper din Aquitania (m. cca. 463), călugăr la Marsilia 95, 118, 143
Providenţă, divină 113-114, 125, 296
Prudentius (m. 861), episcop de Troyes 113, 116, 122-123, 132

Q

Quiercy, Conciliul de la ~, din 853, 110, 112, 119, 121

R

Raban Maurul (m. 856), arhiepiscop de Mainz 109-123 *passim*
Radbertus, Paschasius (m. 856), călugăr benedictin de la Corbie
– doctrina despre: Euharistie 102-108, 222, 226-227; Fecioara Maria 98, 100, 101-102; minuni 225; Sfintele Taine 59, 222; venerare 107
– relaţia cu: Ambrozie 102, 107; Berengarius 225; erezie 79; dezvoltarea ulterioară 185, 211; Ratramnus 100-108; Virgiliu 127
Ratherius (m. 974), călugăr benedictin şi episcop de Verona 211, 216-217, 228
Ratramnus (m. 868), călugăr benedictin de la Corbie
– doctrina despre: Euharistie 102-108, 227; Fecioara Maria 100-102; predestinare 109, 112, 116; Treime 88
– relaţia cu: Gottschalk 88, 109, 112, 115-116; dezvoltarea ulterioară 108; Radbertus 100-108
Raţiune 123-133, 278-289, 305-314
– relaţia cu doctrina despre: Euharistie 124, 227, 279; predestinare 124-127, 295; religii necreştine 279-280; revelaţie 126, 141, 278-289, 305-314; Treime 285-289, 300; adevărul dublu 311-312
Răscumpărare. *Vezi* Hristos, lucrarea lui
Răul şi păcatul ca „nimic" 125, 139, 262
Război şi pace 67, 260, 275
Reims, Sinodul de la ~, din 1148, 289
Religii, necreştine 53, 58, 186, 265, 277, 279-280. *Vezi* şi Islam; Iudaism; Raţiune; Superstiţie
Remigius de Auxerre (m. 908), călugăr şi învăţat benedictin 164
Richard de Saint-Victor (m. 1173), teolog mistic 246, 281, 284, 301, 325
Robert Pullen (m. 1146) teolog şi cardinal 34
Rolando Bandinelli (m. 1181), mai tîrziu Papa Alexandru al III-lea, presupusul autor al *Sentinţelor lui Roland* 228
Roma 72-76, 81, 96, 203, 254, 322-323
Romuald (m. 1027), întemeietorul Ordinului camaldolez 154
Roscellinus (m. cca. 1125), filozof nominalist 286, 288, 300
Rugăciune 42, 202, 258, 261, 325. *Vezi* şi Fecioara Maria; Sfinţi; Venerare
Rupert (m. cca. 1130), abate de Deutz 34, 161, 227

S

Satisfacţie. *Vezi* Hristos, lucrarea lui; Pocăinţă
Schismă şi schismatici 47-48, 252-253. *Vezi* şi Biserică; Răsărit; Erezie
Scriptură. *Vezi* şi Iudaism; Raţiune; Tradiţie; Cuvîntul lui Dumnezeu
– definită ca: alegorică 68; autoritate 69-70, 149-151, 245-246; canon 72, 77, 100, 272; eficace 148; Evanghelii 67, 68, 151; istorică 128; insuflată de Dumnezeu 69, 128, 150, 245-246; Vechiul Testament şi Noul Testament 64, 67-69, 137, 150, 160, 163, 174, 214, 215, 226; „teologie" 36; unificată 67, 68-69, 246
– doctrina despre ~, la Baldwin de Ford 245-246; Bonaventura 326; catari 264; Hincmar 77; Ioan Scotus Eriugena 126, 128; Petru Abelard 247; Ratherius 149, 150
– variante de text 248-249, 271-272
– traduceri 127, 167, 173, 281 (*Vezi* şi pasajele marcate „Vulg." în indexul biblic)
Servatus Lupus (m. 862), abate de Ferrières 47, 54, 109-110, 112, 116
Sfintele Taine 59-62, 121, 213, 228-238, 324, 326. *Vezi* şi Biserică; Erezie; Venerare; denumirile Sfintelor Taine
Sfinţi 84-85, 152, 200-209
Siger din Brabant (m. cca. 1284), averroist latin 311

Silvestru I (m. 335), episcop de Roma 261
Simonie 47, 221, 236. *Vezi* și Lege, canon; Ordine; Preoţie; Sfintele Taine
Soissins, Sinodul de la ~, din 853, 90; din 1092, 288
Substanţă. *Vezi* Euharistie; Treime
Superstiţie 54, 102, 204

Ș

Ștefan (m. cca. 1140), episcop de Autun 228

T

Taină. *Vezi* Sfîntă Taină
Tanchelm (m. 1115), eretic 257
Teodor Abu Qûrra (m. cca. 820), teolog creştin arab 266
Tertulian (m. cca. 220), teolog din Africa de Nord 170, 229
Teologie, definiţie 35-36, 290
Toma de Aquino (m. 1274), teolog dominican 36-37, 232, 290-328 *passim*
Toledo, al patrulea Conciliu de la ~, din 633, 41, 66
Toledo, al optulea Conciliu de la ~, din 653, 46
Tradiţie 39-78, 90-94, 240-252, 292-305; autenticitatea ~ 48, 92-94, 112, 114, 248-249; autoritatea Scripturii şi a ~ 70, 149, 291 (*Vezi* şi Biserică; Scriptură); eretici şi ~ 94, 260, 264-265; mărturii din ~ 109, 123, 215-216
Transsubstanţiere. *Vezi* Euharistie
Treime 49-51, 87, 172, 270-273, 284-289, 299-305. *Vezi* şi *Filioque*; Dumnezeu; Iudaism; Raţiune
Trent, Conciliul de la ~, din 1545-1563, 228

U

Ulrich (m. 973), episcop de Augsburg 203

V

Vacarius (m. cca. 1198), teolog şi autor de canoane 258
Valence, Sinodul de la ~, din 855, 121
Vederea lui Dumnezeu 63, 199, 325-328
Venantius Fortunatus (m. cca. 610), poet latin creştin 159, 313
Venerare. *Vezi* şi Biserică; Euharistie; Fecioara Maria; Rugăciune; Tradiţie
- autoritatea ~ 95-98, 107, 172-173, 185, 259
- citat: *Liturghierul gelasian* 100, 169; ritul mozarabic şi liturghia spaniolă 82, 91
- componente ale ~: folosirea crucii 159, 160; rugăciunea euharistică 91, 225; imnuri 51, 88, 95, 159, 163, 205; imnuri şi rugăciuni închinate Fecioarei Maria 98-99, 188, 195-196; Liturghia pentru pomenirea morţilor 215; Scriptură 58, 149-151; Trisaghion 96
- sărbători şi zile sfinte: Vinerea Mare şi Paştele 160-161, 163, 179, 321; Înălţarea 179; sărbătorile închinate Fecioarei Maria 36, 100-101, 196-197; zilele închinate sfinţilor 202, 204

Vercelli, Sinodul de la ~, din 1050, 211, 242
Victorinus, Marius (360), retor roman convertit la creştinism 92
Virgiliu (m. 19 î.H.), poet roman 127, 313
Visul crucii, poem anglo-saxon anonim 157, 163, 180

La Editura Polirom

au apărut:

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
I. Naşterea tradiţiei universale (100-600)
Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
II. Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)
Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
III. Evoluţia teologiei medievale (600-1300)

în pregătire:

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
IV. Reforma Bisericii şi a dogmei (1300-1700)
Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
V. Doctrina creştină şi cultura modernă (de la 1700)

www.polirom.ro

Redactor: Mihai-Silviu Chirilă
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Gabriela Ghețău

Bun de tipar: martie 2006. Apărut : 2006
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232)21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78 ; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com